VOLUMEN XVII MCMLI

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1951

Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung

Nach einer bisher wohl allgemein angenommenen Berechnung S. Vailhés [1] hat sich am 4. Dezember 1949 der Todestag des hl. Johannes von Damaskos zum 1200. Mal gejährt. Wenn aus Anlass dieses Centenariums im folgenden versucht wird als bescheidenen Epilog eine gedrängte Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Damaskenos-Forschung zu geben, so muss vorausgeschickt werden, dass dieser Bericht nur der Vorläufer einer Reihe von Untersuchungen sein soll, die vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern (in Bayern) im Zug einer kritischen Neuausgabe der Werke des hl. Johannes von Damaskos zum Teil schon durchgeführt wurden, zum Teil vorbereitet werden. Für die nähere Begründung der hier vorgetragenen Ansichten muss daher vielfach auf diese künftigen Veröffentlichungen verwiesen werden. Manche Probleme können vorerst überhaupt nur neu oder unter neuen Gesichtspunkten gestellt werden. Aber gerade das soll mit ein Zweck dieser Überschau sein.

[1] S. VAILHÉ, *Date de la mort de S. Jean Damascène, Échos d'Or.* 9 (1906) 28-30. In allerjüngster Zeit ist allerdings das Fundament dieser Berechnung ernstlich in Frage gestellt worden. Wenn nämlich, wie mir R. P. BLAKE in einer Arbeit über die Passio der 20 Mönche von S. Saba (*Anal. Boll.* 58 [1950 = *Mélanges Peeters* II] 27-43) recht glaubhaft gemacht zu haben scheint, der berühmte Stephanos Thaumaturgos von Mâr-Saba († 794 ?) nicht der Neffe des Johannes von Damaskos war, so hängt die ganze Berechnung S. VAILHÉ'S in der Luft; denn sie beruht ausschliesslich auf der Vita dieses Stephanos Thaumaturgos von seinem Schüler Leontios (BHG 1670). Damit müssten aber eine Reihe von Fragen, die durch das bisher als sicher angenommene Todesdatum allein schon entschieden schienen, erneut wieder aufgegriffen werden. Hier kann vorerst auf diese überraschende Feststellung nur hingewiesen werden.

Trotz verhältnismässig reger Einzelforschung (1) sind nämlich gerade bei Johannes von Damaskos noch immer viele und nicht unwichtige Fragen ungeklärt oder umstritten, ja in manchen Punkten dreht sich die Forschung geradezu im Kreise. Das liegt zum Teil gewiss in der Natur der Sache, d. h. an dem leidigen Versagen der Quellen selbst, zum Teil aber auch daran, dass es bisher an einer genügend breiten Basis für diesbezügliche Untersuchungen fehlte.

I.

Leben.

Als besonders hinderlich macht sich in der Damaskenos-Forschung immer wieder das Fehlen einer verlässigen Vita bemerkbar. Zwar mangelt es nicht an mehr oder minder ausführlichen Berichten über sein Leben: es sind nicht weniger als 7 ausführliche Bioi auf uns gekommen und dazu noch ein gutes Dutzend kürzerer biographischer Notizen (2). Aber sie sind alle verhältnismässig

(1) Es ist nicht die Absicht dieses Berichtes erschöpfende Literaturangaben zu bringen, sondern nur soviel, als zur Begründung oder Erläuterung unserer Stellungnahme notwendig erscheint. Eine umfassende kritische und systematische Damaskenos-Bibliographie ist in Vorbereitung. Einstweilen sei vor allem auf den ausgezeichneten Artikel über *Jean Damascène* von M. JUGIE im *Dict. Théol. Cathol.* 8 (1924) 693-751 verwiesen. In letzter Stunde erhalte ich durch die Güte des H. Prof. G. Graf noch die neueste Monographie über Johannes Damaskenos von P. J. NASRALLAH (*Saint Jean de Damas. Son époque – sa vie – son œuvre.* Harissa 1950. XV, 200 S.). Auch sie bringt eine ausführliche Bibliographie, die vor allem erstmalig eine grosse Zahl von arabischen Publikationen berücksichtigt. Die Verwertung dieser Werke kommt vor allem der Milieuschilderung zugute. Den Ansichten des Autors über die Viten des Damaskeners (S. 1-7), die auf überholten Voraussetzungen beruhen, kann ich allerdings, wie die folgenden Ausführungen zeigen, nicht beistimmen.

(2) Am besten orientiert über die Bioi des Johannes Damaskenos die im Westen allerdings wenig bekannte gründliche Untersuchung von D. FECIORU, *Viața sfântului Ioan Damaschin. Studia de istorie literară creștină.* București 1935, VI, 207 S. (rumän. mit. griech. Résumé). Dort auch S. 193-203 ein sehr ausführliches Verzeichnis aller Quellen und der einschlägigen Literatur. In einigen Punkten sind freilich die Aufstellungen Fecioru's nicht mehr haltbar, wie in einer eigenen Untersuchung über das Leben des Johannes Damaskenos gezeigt werden soll. Von westlichen

späten Ursprungs und darum reichlich legendär. Und überdies widersprechen sie einander in so vielen und wesentlichen Punkten, dass aus ihnen kein einheitliches und klares Bild mehr zu gewinnen ist.

Eine Augenzeugen-Vita hat es von Johannes offenbar nie gegeben; wenigstens hat sich keine Spur davon erhalten. Das mag überraschen bei einem Mann, der immerhin zu den Leuchten seines Klosters Mâr-Saba gehört hat. Aber es ist das nicht das einzige Anzeichen dafür, dass eine Gestalt wie er doch eigentlich irgendwie als ein Fremdkörper in der im Grund bildungsfeindlichen Welt des palästinensischen Mönchtums empfunden wurde, ähnlich wie etwa im 6. Jahrhundert ein Leontios von Byzanz. Auch mancher Zug in den späteren Viten des Johannes scheint darauf hinzudeuten. Auf jeden Fall galten in Mâr-Saba Wunder mehr als Wissenschaft, auch wenn sie mit Heiligkeit gepaart war. Darum haben wohl ein hl. Sabas, ein Euthymios, ein Theodosios, ein Stephanos Thaumaturgos, um nur einige zu nennen, ihre Biographen gefunden, nicht aber ein Leontios von Byzanz, ein Johannes Damaskenos, ein Theodoros Abū Qurra. Einen anderen Grund für das Fehlen einer zeitgenössischen Vita macht P. Peeters geltend: er betrachtet Johannes Damaskenos als einen « héros dangereux à célébrer en grec » (nämlich während der ikonoklastischen Wirren) (1).

Die älteste Johannes-Vita, von der wir bis jetzt Kunde haben, ist eine arabische. Auch sie ist uns zwar in ihrer originalen Form nicht erhalten, aber aus ihren späteren Ablegern, von denen gleich zu sprechen sein wird, können wir uns noch ein ziemlich getreues Bild von ihr machen. Formal scheint sie recht anspruchslos gewesen zu sein, « ἀγροικιστί » nennt sie ihr griechischer Bearbeiter, der Patriarch Johannes von Jerusalem (2). Aber solche Urteile sind schliesslich Geschmackssache. Der Verfasser ist nicht bekannt. Man könnte an Theodoros Abū Qurra († um 822) denken, der zwar Johannes wohl nicht mehr persönlich gekannt hat, der sich

---

Autoren hat sich wieder am eingehendsten M. Jugie mit dem Gegenstand beschäftigt: *La vie de S. Jean Damascène, Échos d'Orient* 23 (1924) 137-161 und: *Une nouvelle vie et un nouvel écrit de S. Jean Damascène, Échos d'Orient* 28 (1929) 35-41.

(1) Vgl. *Anal. Boll.* 30 (1911) 406.

(2) MPG 94. 433 B.

aber trotzdem als seinen geistigen Schüler betrachtete. Doch abgesehen von der Stilfrage ist ihr Inhalt für einen so geringen zeitlichen Abstand vielleicht schon zu legendär, obgleich die Überlieferung dem Theodor unbedenklich auch solche Produkte zugeschrieben hat (1). Auf jeden Fall kann diese Vita nicht recht viel später als Ende des 9. Jh. angesetzt werden, weil bereits um die Mitte des 10. Jh. die gleich zu nennende griechische Vita sich auf sie beruft und dabei von ihr nicht in einer Weise spricht, als ob es sich um eine Schrift jüngsten Datums handelte (2).

Was diese griechische Bearbeitung (3) der arabischen Vita angeht und ebenso eine zweite arabische (4), so bildeten diese seit der Entdeckung der letzteren im J. 1912 einen Gegenstand lebhaften Interesses (5). Insbesondere machte die Frage nach ihrem gegenseitigen Verhältnis und die damit zusammenhängende Verfasserfrage der griechischen Bearbeitung Schwierigkeiten. Letztere war allerdings schon vorher strittig, weil bereits die handschriftliche Überlieferung zwiespältig ist: der grössere Teil der Hss (mindestens 38) nennt nämlich einen Patriarchen Johannes von J e r u s a l e m als Verfasser, ein kleinerer Teil aber (mindestens 19) einen Patriarchen Johannes von A n t i o c h e i a , während 5 weitere Hss mangels genauerer Angaben vorläufig ausser Betracht bleiben müssen. Bereits A. Ehrhard (6) hat in diesem Dilemma darauf hingewiesen, dass ein Wiener Palimpsest (cod. Vind. philos.

(1) Vgl. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* II (= *Studi e Testi* 133), Città del Vaticano 1947, S. 23.

(2) MPG 94, 433 B und 489 A-B.

(3) MPG 94, 429-499. Diese Vita erlangte sozusagen kanonisches Ansehen und ist daher in zahlreichen liturgischen Hss erhalten, während die übrigen 8 oder 9 Viten alle nur in einer einzigen, ein paar in zwei oder drei Handschriften überliefert sind.

(4) *Biographie de S. Jean Damascène. Texte original arabe* publié par la 1ère fois par le P. C. Bacha, Harîsâ (Liban) 1912 und London 1912.

(5) Vgl. vor allem G. Graf, *Das arabische Original der Vita des hl. Johannes von Damaskus, Der Katholik* 93 (1913) 164-190; 320-331 und M. Jugie a. a. O.

(6) Vgl. *Byz. Zeitschr.* 29 (1929) 418. Noch ausführlicher befasst sich A. Ehrhard mit dem Alter dieses Palimpsestes in dem im Druck befindlichen Abschlussband (III, 2) des 1. Teiles seines Werkes: *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts* (= *Texte u. Untersuchungen* 52) S. 1024.

gr. 158, ff. 107-114^{v}) diese Vita bis ins 10. oder spätestens bis an die Wende des 10. zum 11. Jh. hinaufrückt und damit in eine Zeit, in der kein antiochenischer Patriarch mit Namen Johannes nachzuweisen ist. Noch überzeugender aber löst das Rätsel der zwiespältigen Verfasserangabe der cod. Marc. gr. VII 25 = Nan. 136, s. 12. Dieser Panegyrikos, mit dem die meisten Hss der Lesart « Johannes von Antiocheia » nachweislich und die übrigen sehr wahrscheinlich direkt oder indirekt zusammenhängen, nennt nämlich im Pinax von 1. Hd. noch den Johannes von Jerusalem als Autor, im Text dagegen (f. 1^{r}) auf Rasur von anderer Hd. Johannes von Antiocheia (1). Die Gründe für diese Änderung entziehen sich unserer Kenntnis, aber es kann angesichts der sonstigen Überlieferung kein Zweifel bestehen, dass sie unberechtigt war (2) und dass daher Johannes von Antiocheia künftig aus der Diskussion auszuscheiden hat (3).

Damit ist aber zugleich auch für die zeitliche Priorität der griechischen Vita vor der 2. arabischen entschieden. Denn diese 2. arabische Vita ist laut Vorwort (das übrigens in diesem Punkt auch noch durch ein anderes zeitgenössisches Zeugnis bestätigt wird) erst nach dem 4. Dezember 1085 von einem Mönch Michael des Symeonsklosters bei Antiocheia geschrieben (4). Was die inhaltliche Beziehung der beiden anlangt, so lässt die völlige Parallelität ihres Aufbaues nur eine der beiden Annahmen zu, dass die arabische Vita entweder von der griechischen abhängt, oder beide von der 1. arabischen. Da aber die erstere Annahme aus verschiedenen Gründen nicht sehr wahrscheinlich ist (5), bleibt nur die

(1) Auf die Diskrepanz der beiden Angaben hat ebenfalls bereits A. EHRHARD hingewiesen (a. a. O. III 502 A. 2), doch hat er nicht bemerkt, dass es sich an der 2. Stelle um eine spätere Korrektur handelt. Den Nachweis der Zusammengehörigkeit der übrigen Handschriften mit der Lesart « Johannes von Antiocheia » mit dem Marc. gr. VII 25 werde ich in der oben angekündigten Untersuchung über das Leben des Johannes Damaskenos bringen.

(2) Dieselbe Hand hat auf f. 243^{r} des gleichen Codex versehentlich radiert, sich dann aber selbst wieder verbessert.

(3) So leichten Kaufes allerdings scheint der Antiochener seinen Anspruch nicht aufzugeben. In der eingangs erwähnten neuesten Monographie von J. NASRALLAH (vgl. S. 6 Anm. 1) feiert er soeben fröhliche Urständ (a. a. O. S. 3). Volvitur orbis !

(4) Vgl. G. GRAF a. a. O. 168f. und 327.

(5) Ebenda S. 321 ff.

zweite. Wir hätten also demnach in der 2. arabischen Vita im wesentlichen die 1. arabische, nur mit anderem Anfang und Schluss. Dann ist aber die Versicherung des Michael, er habe trotz eifrigen Nachforschens kein Leben des Johannes finden können, weder in griechischen noch in arabischen Hss, sodass ihm nur vereinzelte und sehr kurzgefasste und zerstreute Nachrichten zur Verfügung standen (1), eine pia fraus, die offenbar sein Verdienst an der Arbeit stärker zur Geltung bringen sollte. Denn es ist völlig ausgeschlossen, dass er aus lauter Bruchstücken genau denselben Aufbau hätte herstellen können wie ihn die griechische Vita aufweist, die nach des Verfassers eigenem Geständnis auf der arabischen fusst. Im gleichen Masse wie dadurch der Nimbus des Michael verblasst, steigt damit der Wert seiner Vita, weil sie ihrem Hauptinhalt nach um nahezu 200 Jahre ihrem Helden näher rückt.

Auf die letzten Ausläufer dieser Gruppe der damaskenischen Viten, nämlich auf die Doppel-Vita des Johannes und seines Adoptivbruders Kosmas von dem Jerusalemer Patriarchen Johannes Merkuropulos (1156-1165) (BHG 395) und auf das Enkomion des Konstantinos Akropolites (BHG 885) braucht hier nicht näher eingegangen zu werden, da sie, wenigstens soweit sie Johannes von Damaskos betreffen, im wesentlichen nur enkomiastische Bearbeitungen der ersten griechischen Vita sind. Auch die im cod. Paris. gr. 1164 s. (15)/16 ff. 53r-72r stehende Διδασκαλία τοῦ βίου τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ (Inc. Ἐπειδὴ χάριτι) ist eine ins Erbauliche gewendete vulgärgriechische Fassung der Jerusalemer Vita (2). Ob auch die ebenfalls vulgärgriechische Vita im cod. Hierosolym. Patr. 503 s. 17, ff. 76v-85r (Inc. Ὁπόταν ἦτον ὁ βασιλεὺς) hierher gehört, konnte ich noch nicht nachprüfen.

Ebenso müssen Entstehungszeit, Verfasser und Quellen einer anderen Vita erst untersucht werden, die in vielen Punkten ein von den bisher genannten gänzlich abweichendes Bild des Damaskeners bietet. Sie ist in zwei Rezensionen überliefert, von denen aber bisher nur eine bekannt ist. Diese ist enthalten im cod. Chalki, Handelsschule 1 a. 1360, ff. 108r-121v (Inc. Ὁ μέγας οὗτος) und

(1) Ebenda S. 170.
(2) Vgl. M. Gordillo, *Damascenica* (= *Orientalia Christiana* VIII,2) Roma 1926, p. 60.

daraus ediert von A. Papadopulos-Kerameus (1). Auch im cod. Lesbos, Leimonar., 13 s. 12, ff. 92v-116 steht dieselbe Rezension und wahrscheinlich sogar vollständiger. Die zweite liegt vor in dem cod. Athen. Bibl. Nat. 321 s. 12, ff. 10r-46 (Inc. Οὔτε τὸ σῶμα). Was den Inhalt dieser Vita angeht, so hat er schon früher Verdacht und Protest erregt. Denn bereits Konstantinos Akropolites nimmt in seinem Enkomion auf Johannes von Damaskos auf diese Vita Bezug, wenn er gegen jene polemisiert, die, um die Heiligkeit des Damaskeners besser ins Licht zu setzen, seine Herkunft aus dem Islam erfinden (2). Und auch in den beiden genannten Exemplaren der ersten Rezension haben skandalisierte Leser in Randnotizen ihre Ablehnung zum Ausdruck gebracht (3). Über ihren Verfasser hat man noch keine Mutmassungen angestellt. Verschiedene Spuren scheinen mir aber in die Zeit und Umgebung des Michael Synkellos († 846) zu weisen, wenn nicht auf diesen selbst. Doch sei das hier zunächst noch mit aller Reserve als eine Vermutung geäussert, die erst noch näherer Untersuchung bedarf.

Desgleichen muss einstweilen dahingestellt bleiben, ob nicht zwei weitere Viten, die sich im Titel als Kosmasviten geben (Barber. gr. 583 s. 12, p. 722-756. Inc. Τιμᾶν ἐστιν ἄξιον und Athous Lavra 284 (Γ 44) s. 13, ff. 150-157. Inc. Νόμος ἐστὶ παλαιὸς), in diese Gruppe hineingehören oder wenigstens auch das Leben des Johannes Damaskenos mehr oder minder berücksichtigen. Von der ersteren mindestens behauptet Leo Allatius in seinem Verzeichnis der von ihm an Jean Aubert geschickten Abschriften, dass der Verfasser versichere, das über Johannes Damaskenos erzählen zu wollen, was der Patriarch Johannes von Jerusalem in seiner Vita übergangen habe (4).

(1) Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας IV. (St. Petersburg 1897) 271-302.

(2) MPG 140, 817 D.

(3) Τοῦτον τὸν λόγον μηδεὶς τῶν γραμματέων ἀναγνώτω, ἐπεὶ σύμπας ψευδής ἐστι, μηδὲν ἀληθὲς φθεγγόμενος· ὥσπερ ἂν εἴ τις τῆς κύλικος χεῖλος χρίσει μέλιτι, τὸ δ' ἐντὸς ἔχῃ φαρμάκου ἀναιρετικοῦ μεστόν, οὕτω καὶ οὑτοσὶ ὁ λόγος ἔχει. (Cod. Chalki, Handelsschule 1, f. 108v). Ähnlich warnt ein Leser des 16./17. Jh. im cod. Lesbos Leimon. 13 f. 92v vor diesem Text, weil er den Vater des Johannes ἀσεβῆ καὶ Ἀγαρηνόν nennt.

(4) Vgl. MPG 94, 115 n. XXXIII.

Einen ganz anderen Typ stellt die kurze von M. Gordillo herausgegebene sogenannte Vita Marciana (Inc. Οὗτος τοίνυν) dar (1). Gordillo wollte in ihr auf grund ihres Verhältnisses zu den Menologien und Synaxarien die älteste Damaskenosvita sehen (1. Hälfte des 10. Jh.) (2), aber seine Kritiker sind ihm hierin nicht gefolgt (3). Sicher dürfte hingegen sein, dass sie in Konstantinopel entstand.

Erwähnt sei schliesslich noch eine bisher unbekannte kurze Vita, die uns im cod. Athen. Bibl. Nat. 2257 s. 16, ff. 118r-122v (Inc. Ἐν τοῖς καιροῖς Λέοντος) erhalten ist. Sie schildert nur den Konflikt mit Kaiser Leo und erfindet zu diesem Zweck einen Briefwechsel, der in einigen Wendungen an jene Stellen anklingt, die die Vita Stephanos d. Jüngeren über Johannes Damaskenos enthält (4). Sie kann aber nicht vor dem Ende des 12. Jh. entstanden sein, weil sie bereits die Anwesenheit des Leibes des hl. Johannes in Konstantinopel voraussetzt, der auf jeden Fall im 12. Jh. noch in Mâr-Saba verehrt wurde (5).

Nicht gefunden haben sich bis jetzt die griechischen Vorlagen für die beiden lateinischen Viten, die nach älteren Ausgaben bei MPG 94, 489-498 und 497-500 wiederholt sind, obwohl wenigstens die erste der beiden sicher auf einer solchen beruht. Bezüglich der Synaxarnotizen, die zum Teil wegen ihres Alters nicht unwichtig sind, verweise ich einstweilen auf M. Gordillo und besonders auf D. Fecioru (a. a. O. S. 86-111), der ihr gegenseitiges Verhältnis sorgfältig untersucht und wie das der grösseren Viten in einem Stemma dargestellt hat. Allerdings sind dabei die noch nicht edierten Texte nicht berücksichtigt.

Über den Grad der Glaubwürdigkeit all dieser Viten ist die Forschung in letzter Zeit zu einem wenig günstigen Urteil gelangt.

(1) M. GORDILLO, *Damascenica* (s. S. 10 A. 2) p. 63-65. – Ausser den von Gordillo genannten codd. Marc. gr. 363 s. 12 ff. 293r-294v und Sinait. gr. 376 (Gardthausen) s. 10/11 enthielt vielleicht auch cod. Paris. gr. 1458 s. 11 dieselbe Vita (Vgl. A. EHRHARD, *Überl. u. Best.* I 522 zum 4. Dezember).

(2) M. GORDILLO, a. a. O. p. 68-81.

(3) M. JUGIE, *Une nouvelle vie et un nouvel écrit de S. Jean Damascène, Échos d'Orient* 28 (1929) 35-41 und D. FECIORU a. a. O. (s. S. 6 A. 2) p. 69-80. Vgl. auch A. EHRHARD in *Byz. Zeitschr.* 29 (1929) 417 f.

(4) MPG 94, 476 A. 28. Vgl. auch unten S. 27 A 2.

(5) MPG 133, 948, Vgl. J. NASRALLAH, *S. Jean de Damas* p. 128 f.

Namentlich M. Jugie ist geneigt, sie samt und sonders ins Reich der Fabel zu verweisen und will sich nur mehr auf das stützen, was die eigenen Schriften des Johannes und gelegentliche Hinweise in zeitgenössischen Quellen erschliessen lassen (1). Das ist wenig genug, und selbst das beruht zum Teil noch auf Hypothese (2). Man wird also doch wohl noch einmal überprüfen müssen, ob in den Viten nicht vielleicht mehr geschichtlicher Gehalt steckt als es zunächst scheinen will. Eine erschöpfende Behandlung dieser Fragen würde aber weit über den Rahmen dieses Berichtes hinausgehen; denn sie müsste vor allem das ganze zeitgenössische Schrifttum und auch das spätere, insbesondere das von Mâr- Saba, noch systematischer heranziehen als es bisher geschah.

II.

Schriften.

1. *Überlieferung.*

Was das Schrifttum des Johannes Damaskenos angeht, so gilt es vor allem einen Überblick über die gesamte Überlieferung zu gewinnen, sowohl in der Originalsprache wie auch in alten Übersetzungen und in der indirekten Bezeugung. Denn alle bisherigen Damaskenos-Ausgaben, auch die heute noch massgebende von M. Lequien (Paris 1712) beruhen auf einer verhältnismässig schmalen und mehr oder minder zufälligen Handschriftenbasis. So dürfte Lequien selbst im besten Fall kaum mehr als etwa ein Zehntel der einschlägigen Handschriften gekannt haben, für manche Schriften aber noch viel weniger. Und die bei Migne hinzugefügten Werke beruhen zumeist sogar nur auf einer einzigen Handschrift.

Eine neue systematische Bestandsaufnahme ergab, obwohl sie für einige Gebiete noch nicht abgeschlossen ist, eine beträcht-

(1) M. JUGIE, *Jean Damascène* in *Dictionnaire Théol. Cath.* 8 (1924) 693-696 und ausführlicher: *La vie de S. Jean Damascène, Échos d'Orient* 23 (1924) 137-161.

(2) Vor allem auf der Hypothese, dass die nur arabisch erhaltene Expositio et declaratio fidei (lateinisch bei MPG 95, 417-438) das persönliche Bekenntnis des Damaskeners bei seiner Priesterweihe darstellt und daher autobiographische Daten enthält. Diese Hypothese ist aber nicht unbestritten (Vgl. unten S. 19 A 5.).

lich höhere Zahl von Handschriften als zu erwarten war, nämlich über 2000 (¹), wobei aber nicht eingerechnet sind Hunderte von Oktoechos-Handschriften und sonstige Handschriften mit kirchlichen Dichtungen, deren Untersuchung noch aussteht. Allerdings sind von der genannten Zahl rund ein Drittel so späten Datums (16.-19. Jh.), dass sie im allgemeinen unbeachtet bleiben können. Auch die anderen zwei Drittel sind natürlich nicht als homogenes Ganzes zu betrachten, sondern bedürfen, um richtig gewürdigt werden zu können, einer gewissen Aufgliederung. Als wichtigste Gruppe hebt sich jene der eigentlich damaskenischen Handschriften heraus, d. h. jener Hss, die nur oder wenigstens hauptsächlich damaskenische Schriften enthalten. Sie ist zwar eine Minderheit, erreicht aber doch die stattliche Zahl von 350 Handschriften. Daneben steht eine grosse Gruppe von solchen Handschriften (meist Miszellen-Hss), die nur das eine oder andere damaskenische Werk neben zahlreichen anderen enthalten. Diese Gruppe umfasst rund 550 Handschriften. Ihnen kann man jene weiteren gut 200 Handschriften beizählen, die mehr oder minder umfangreiche Excerpte oder Fragmente aus damaskenischen Schriften enthalten. Beide Gruppen zusammen, also immerhin mehr als die Häfte aller erfassten Handschriften, bilden sozusagen die eigentliche und normale damaskenische Überlieferung. Einen völlig anderen Charakter weist eine dritte Gruppe von Handschriften auf, die man als die liturgischen bezeichnen kann, weil sie ihre Texte nach ihrer Verwendung beim Gottesdienst auswählt. Sie ist einzeln genommen die grösste, denn sie zählt mindestens 600 Handschriften, wobei aber, wie schon bemerkt, die Handschriften mit kirchlichen Dichtungen gar nicht systematisch berücksichtigt sind und sicher noch einige Hundert mehr betragen. Nur die Handschriften mit Prosa-Texten (Homilien, Enkomien u. dgl.) dürften ziemlich vollständig erfasst sein (rund 430 Hss). Zu dieser Gruppe gehören im weiteren Sinne auch die zahlreichen Kommentare zu damaskenischen Kanones (rund 90 an der Zahl).

Endlich verbleibt noch ein Rest von über 200 Handschriften, für die vorläufig nur so ungenügende Angaben zur Verfügung stehen, dass eine Eingliederung in eine der genannten Gruppen nicht

(¹) M. Gordillo a. a. O. p. 83 hatte auf etwa 800 Handschriften geschätzt.

möglich ist. Der Bestand an Damaskenos-Handschriften ergibt also folgendes Bild:

	s. 9-12	s. 13-15	s. 16-20	zeitlich unbest.	insgesamt
Gruppe I. eigentliche Dam.-Hss .	101	147	89	11	348
Gruppe II. Miszellenhss + Excerpte .	124	355	271	20	770
Gruppe III. Liturg. Hss a) Dichtg. + Kommentare	26	92	131	19	268
Gruppe III. Liturg. Hss b) Homilien u. dgl. . . .	117	171	132	12	432
Inhaltlich unbestimmbar .	30	79	87	18	214
Gesamtsumme	398	844	710	80	2032

2. *Echtheit.*

Es ist aber nicht nur eine stattliche Zahl von Handschriften, die die Bestandsaufnahme ergeben hat, sondern auch eine recht beträchtliche Zahl von Werken, die in ihnen Johannes Damaskenos zugeschrieben werden, darunter auch mehrere, die bisher nicht als damaskenisch bekannt waren. Aber von vielen dieser Schriften ist die Zuweisung an unseren Autor bis heute umstritten, von anderen überhaupt noch nicht näher untersucht. Um hierin Klarheit und Sicherheit zu gewinnen, genügt allerdings die handschriftliche Basis allein nicht; denn wir haben, wie sich im folgenden zeigen wird, Werke, die in sämtlichen und sogar sehr zahlreichen Handschriften einhellig dem Johannes zugeschrieben werden, wie z. B. die Rede pro defunctis, gegen deren Echtheit aber trotzdem ernsteste Bedenken bestehen. Es müssen also neben der Überlieferung auch noch andere Echtheitskriterien sowohl formaler wie inhaltlicher Art in Anwendung gebracht werden. Glücklicherweise ist Johannes Damaskenos ein Schriftsteller von verhältnismässig ausgeprägter Eigenart, sodass auf grund seiner zweifellos echten Schriften eine ziemlich sichere Grundlage für die Beurteilung der zweifelhaften gewonnen werden kann. Freilich musste diese Grundlage erst geschaffen werden in Form eines damaskenischen Glossars (in der Art des eben erscheinenden Lexi-

con Athanasianum von Guido Müller), das zu jedem irgendwie in Frage kommenden Wort sämtliche Parallelen der sicher echten Werke bringt und darüber hinaus auch die syntaktischen und stilistischen Eigenheiten, die Lieblingswendungen, Sprichwörter u. dgl. dieses Autors zusammenstellt. Mit Hilfe dieses Glossars, das wir der unermüdlichen und sachkundigen Arbeit unseres Mitarbeiters Prof. F. Dölger verdanken, kann vor allem der philologische Vergleich der einzelnen Schriften, aber auch der inhaltliche mit aller wünschenswerten Verlässigkeit durchgeführt werden. Daneben wurden auch noch andere Hilfsmittel herangezogen. So wurde für die rhetorischen Stücke das sogen. Satzklauselgesetz in Anwendung gebracht, wobei sich freilich zeigte, dass dieses Gesetz in der von W. Meyer und Litzica aufgestellten Formulierung (1) auf viel zu schmaler Basis beruht und daher nicht brauchbar ist, weshalb es wiederum durch F. Dölger auf grund eines breiteren Materials erst neu erarbeitet werden musste. Weitere Kriterien lieferten der damaskenische Bibelkanon, sein Bibeltext, seine Zitierweise, seine hermeneutischen Gepflogenheiten (2), seine bevorzugten Gewährsmänner u. dgl. Auch der indirekten Bezeugung und den Übersetzungen wurde soweit möglich nachgegangen (3).

(1) W. Meyer, *Der accentuirte Satzschluss in der griechischen Prosa vom IV. bis XVI. Jahrhundert*, Göttingen 1891 (= *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik* II, Berlin 1905, 202-235). — C. Litzica, *Das Meyersche Satzschlussgesetz in der byzantinischen Prosa mit einem Anhang über Prokop von Käsarea*, München 1898. Vgl. zu beiden St. Skimina, *État actuel des études sur le rhythme de la Prose grecque* II – *Eus Supplementa* 11, Lwów 1930.

(2) Über diese biblischen Kriterien wird eine Untersuchung von P. Bonifaz Kotter eingehend unterrichten.

(3) Wichtig sind hier vor allem die östlichen Übersetzungen, da sie dem Autor zeitlich und örtlich am nächsten stehen. Über die arabischen Übersetzungen von damaskenischen Schriften liegt eine druckfertige ausführliche Untersuchung von G. Graf vor, in der er seine diesbezüglichen Ausführungen in der Geschichte der christlichen arabischen Literatur I u. II. zusammenfasst, erweitert und ergänzt. – Für die armenischen Übersetzungen stand uns eine Arbeit von P. N. Akinian in *Handes Amsorya* 61 (1947) 193-219 (mit deutschem Résumé 249-254) zur Verfügung, deren Übertragung ins Deutsche wir der Güte des H. Prof. W. Hengstenberg – München verdanken. – Ein Verzeichnis der georgischen Übersetzungen des 9.-12. Jh. gibt K. Kekelidse, *Die georgische Version der arabischen Vita des hl. Johannes Damaskenos* (russ.), *Christiansk. Vostok* III, 2 (1914) 119-174. – Auf die Nennung

Im einzelnen ist diese Arbeit freilich noch nicht für alle in Frage kommenden Schriften gleichmässig durchgeführt, aber trotzdem kann, wenn auch noch mit einigen Einschränkungen und Vorbehalten, schon jetzt eine kurz orientierende Übersicht über die Ergebnisse dieser Echtheitsuntersuchungen gewagt werden. Natürlich sind dabei auch die früheren Untersuchungen kritisch verwertet, soweit sie irgendwie von Belang sind. Besonders eingehend haben sich mit diesen Fragen schon die beiden Herausgeber J. Billius und M. Lequien beschäftigt und noch mehr der unermüdliche L. Allatius, der nicht bloss für die von J. Aubert geplante Ausgabe ein umfangreiches Material gesammelt und zahlreiche Abschriften und Übersetzungen angefertigt, sondern auch ausgezeichnete Prolegomena dazu geschrieben hat (1), die auch M. Lequien und J. P. Migne in ihre Ausgaben aufgenommen haben und deren Prognosen durch unsere Untersuchungen in vielen Punkten bestätigt werden. Von neueren Autoren haben sich um diese Fragen neben anderen vor allem verdient gemacht F. Diekamp, K. J. Dyobuniotes, A. Ehrhard, K. Holl, J. M. Hussey, J. Langen, F. Loofs, B. Marx, P. Peeters, D. Stiefenhofer, C. van den Vorst, H. Zotemberg und vor allem M. Jugie, deren Arbeiten im folgenden an den einschlägigen Stellen zu nennen sein werden. Der bequemeren Übersicht wegen sei das Ergebnis unserer Bestandsaufnahme und zugleich unserer Stellungnahme bezüglich der Echtheitsfrage in Form einer Liste zusammengefasst und die Begründung der Entscheidung soweit möglich und nötig in Anmerkungen beigefügt. Aus dem gleichen Grund sind die Titel, soweit nicht zur Kennzeichnung unbekannterer Werke eine Ausnahme geboten schien, nur in einer lateinischen Kurzform gegeben. Die 2. Spalte führt,

---

der zahlreichen Arbeiten über die lateinischen Übersetzungen (hauptsächlich der Expositio fidei) und ebenso der altslavischen von Joan Exarch kann hier verzichtet werden, da diese Übersetzungen für die Echtheitsfragen nicht von entscheidender Bedeutung sind.

(1) Die Handschrift dieser Prolegomena (mit einigen Partien, die für den Druck gestrichen wurden) ist erhalten im cod. Vallicell. 139 (XIX; auch V 116), der auch noch andere Vorarbeiten des Allatius für eine Damaskenos-Ausgabe enthält, zum Beispiel eine Liste aller vatikanischen Damaskenos-Handschriften, die von grossem Nutzen ist, da sie von den noch nicht katalogisierten Beständen dieser Bibliothek viel mehr Handschriften aufzählt, als man auf grund der Repertorien festellen kann.

sofern das Werk ediert ist, die zugänglichste oder einzige Ausgabe an (M = Migne), die 3. die Zahl der Hss, die uns bekannt sind, die 4. die älteste dieser Handschriften, die 5. endlich unsere Stellungnahme zur Echtheitsfrage bzw. den wirklicher oder vermutlichen Autor.

A. *Dogmatische und polemische Werke.*

1 Πηγὴ γνῶσ.	1 a) Dial. brevior	M. 94, 537-676	61	s. 10	echt [1]
	1 a) Dial. fusior	M. 94, 529-676	122	s. 10	
	1 b) De Haeresibus	M. 94, 677-780	74	s. 10	
	1 c) Expositio . . .	M. 94, 789-1228	221	s. 9	
2	Institutio elementaris . .	M. 95, 100-112	38	s. 11	echt [2]

[1] Die Echtheit und innere Einheit dieses dogmatischen Hauptwerkes des Damaskeners ist sowohl durch die einhellige handschriftliche Überlieferung und sonstige frühe Zeugnisse (älteste Viten und Übersetzungen) wie durch den Widmungsbrief an Kosmas, Bischof von Majuma, den Adoptivbruder des Johannes, und zahlreiche enge Berührungen mit anderen sicheren Werken des gleichen Autors so hinreichend gesichert, dass kein begründeter Zweifel daran aufkommen kann. Wahrscheinlich ist sogar unter den von einem zeitgenössischen jakobitischen Bischof (oder Patriarchen ?) Elias erwähnten « 150 capita Joannis Damasceni » (vgl. S. E. u. I. S. Assemani, *Bibliothecae Apost. Vatic. codd. mss. catalogus* III, Romae 1759 p. 255) eben die Πηγή zu verstehen, die tatsächlich in vielen Handschriften (mit der kürzeren Dialektik) 150 Kapitel zählt. Die chronologische Schwierigkeit, die einer solchen Deutung entgegenzustehen scheint, weil der genannte Elias schon 728 gestorben sein soll, während die Πηγή nicht vor 742 entstanden sein könne (vgl. J. Nasrallah, *S. Jean de Damas* p. 142 f.), dürfte nicht unüberwindlich sein. Denn erstens ist es fraglich, ob jener Elias überhaupt identisch ist mit dem 728 gestorbenen gleichnamigen Patriarchen (vgl. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S. 269) und zweitens beruht der herkömmliche Ansatz der Πηγή nach 742 auf der falschen Voraussetzung, dass Bischof Kosmas von Majuma, dem sie gewidmet ist, nicht vor 742 Bischof jenes Sitzes geworden sein könne, weil sein Vorgänger Petros erst in diesem Jahr gemartert worden sein soll (vgl. M. Lequien bei MPG 94, 478 Anm. 29, wo allerdings das Jahr 743 in 742 zu berichtigen ist). In Wirklichkeit hat nämlich jener Petros von Majuma wahrscheinlich gar nicht existiert (vgl. *Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris*, Bruxellis 1940, p. 71 n. 4 und p. 434 n. 4 und die dort angegebene Literatur). – Ungeklärt ist noch das Verhältnis der beiden Rezensionen der Dialektik zueinander sowie der persönliche Anteil des Damaskeners an der Haeresiengeschichte.

[2] Nach der Überschrift (« ἀπὸ φωνῆς Ἰωάννου ταπεινοῦ μοναχοῦ Δαμασκηνοῦ πρὸς Ἰωάννην τὸν ὁσιώτατον ἐπίσκοπον Λαοδικείας ») scheint dieses Werk ein Diktat des Damaskeners an oder richtiger wohl für

3	De SS. Trinitate	M. 95, 9-18	6? s. 15	? (1)
4	Erotapokriseis de orthodoxa fide	M. 28, 773-796	2 s. 14	? (2)
5	De recta sententia . . .	M. 94, 1421-1432	12 s. 11	echt (3)
6	Libellus orthodoxiae . .	ed. M. Gordillo Or. Christiana 29 (1926) 86-92	4 s. 12	Symeon Neos Theol.? (4)
7	Expositio et declar. fidei (arab.).	M. 95, 417-438 (lat.)	23 s. 13	? (5)

---

einen Bischof Johannes von Laodikeia zu sein. Inhaltlich stellt es einen ersten Entwurf der Dialektik dar, der in der Terminologie zwar noch wesentlich unvollkommener, aber doch schon deutlich damaskenisch ist.

(1) Diese Schrift erinnert zwar in manchen Formulierungen an damaskenische, in anderen weicht sie aber auch wieder ab, worauf schon J. DYOBUNIOTES hingewiesen hat (Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, Athen 1903, S. 45 f.). Wenig vertrauenerweckend ist vor allem die handschriftliche Überlieferung. Denn mit Ausnahme von 4 Athos-Handschriften, die wir noch nicht nachprüfen konnten, bringt von den 15 Handschriften, die nach den Katalogen das Werk enthalten sollen, nur der cod. Mon. gr. 551 s. 15 die Schrift ganz, weitere 6 nur das 1. Kapitel oder einen Teil davon, die übrigen überhaupt etwas anderes. Auch die Erotapokriseis-Form, die in dem Werk stellenweise angewendet ist, ist dem Damaskener sonst nicht geläufig. Aus all diesen Gründen habe ich Bedenken das Werk für echt zu halten.

(2) Eine ähnliche katechismusartige Schrift wie die vorhergehende, nur in 2 späten Handschriften Johannes Damaskenos zugeschrieben, sonst häufig dem hl. Athanasios (deshalb auch unter dessen Werken ediert), aber wahrscheinlich weder dem einen noch dem anderen zugehörig. Sie weist zahlreiche Termini auf, die bei Johannes nirgends vorkommen.

(3) Diese Schrift ist eine der zahlreichen Professiones fidei, für die Johannes eine besondere Vorliebe und zahlreiche Auftraggeber gehabt zu haben scheint. Ähnliche Symbola sind oder enthalten zum Beispiel auch die Nr. 7, 8 u. 105 unserer Liste. Bei diesen stark formelhaften Texten ist es schwierig Autorfragen mit Sicherheit zu entscheiden. Man vergleiche zum Beispiel die auffallende Ähnlichkeit der genannten Symbola mit dem des Michael Synkellos (ed. B. MONTFAUCON, *Biblioth. Coisliniana*, Paris 1715, p. 90-93). Aber solange nicht andere Gründe dagegen sprechen, besteht kein Anlass die handschriftliche Zuweisung zu bezweifeln.

(4) Form und handschriftliche Überlieferung sprechen für den Damaskener, aber M. JUGIE hat ernstliche Bedenken dagegen geltend gemacht und ist geneigt, die Schrift Symeon dem Jüngerend. Theologen zuzusprechen (*Échos d'Orient* 28 (1929) 37). Die Frage bedarf noch der Prüfung.

(5) Ebenfalls eine Professio fidei, aber nur arabisch erhalten in der Übersetzung des Mönches Antonios vom Symeonskloster bei Antiocheia

8 Professio fidei	unediert	1 s. 14	? (1)
9 Metaphrasis metrica Sacri Symboli	unediert	2 s. 13	Joh. Mauropus ? (2)
10 Περὶ θεότητος καὶ ἐνσάρκου οἰκονομίας Ἰ. Χ. ἐρωτ-αποκρίσεις. (Inc: Τοὺς εὐσεβεῖν αἱρουμένους)	unediert	(4 ? s. 15)	? (3)
11 De immaculato corpore .	M. 95, 405-412	32 ? s. 12	unecht (4)

(10. Jh.), der auch andere Werke des Damaskeners übersetzt hat (vgl. G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* II 44 f. Näheres in der oben S. 16 A 3 angekündigten Untersuchung des gleichen Verfassers), mit denen sie zumeist gemeinsam überliefert ist. Dieser Umstand spricht für die Echtheit. Eine andere Frage ist, ob man in ihr mit M. JUGIE (*Dictionnaire Théol. Cath.* 8, 699) das persönliche Glaubensbekenntnis des Johannes bei seiner Priesterweihe sehen und seine Biographie darauf aufbauen darf. Diese Frage wird im Zusammenhang mit anderen Problemen der Chronologie des Damaskeners wohl nochmals überprüft werden müssen.

(1) Der cod. Vindob. phil. gr. 149 s. 14 enthält nach dem Katalog von NESSEL IV 83 ff. als Nr. 12 unter dem Namen des Damaskeners einen « libellus continens professionem fidei, scriptus et missus Hierosolymis ad patriarcham Constantinopolitanum (!) ». Da mir nähere Angaben darüber noch nicht zur Verfügung stehen, muss ich es offen lassen, ob diese Schrift mit einer der anderen hier genannten Professiones identisch ist oder nicht.

(2) Diese Metaphrasis wird im cod. Scorial. gr. 493 (Ψ-IV-23) s. 16 f. 247r-248r dem Johannes von Damaskos zugeschrieben (vorausgesetzt, dass die Angabe des Katalogs von Miller auf der Handschrift und nicht auf einer blossen Vermutung des Verfassers beruht). Im cod. Vindob. theol. gr. 128 s. 13-15 f. 229r ist nur ein Ἰωάννης μοναχός als Autor genannt, was häufig auf Johannes Mauropus schliessen lässt. Nach dem Incipit dieser Handschrift (bei NESSEL I 215: Πιστεύω θεὸν εἷς ἕνα καὶ πατέρ' αὐτογένεθλον) zu urteilen, sprechen auch schon Form (Hexameter) und Qualität der Verse gegen den Damaskener.

(3) Ein Werk mit diesem Titel und Incipit ist erwähnt unter den von L. ALLATIUS an J. Aubert geschickten damaskenischen Schriften (MPG 94, 114 n. XII). Näheres darüber lässt sich aber nicht mehr feststellen, weil jene Materialien des Allatius zum grössten Teil verloren sind (ebda 73 n. X). Vielleicht ist es identisch mit einem kurzen Schriftchen, das unter dem gleichen Titel, allerdings mit dem Incipit: Ἡ φύσις τοῦ Λόγου in mehreren Handschriften unter dem Namen des Johannes Damaskenos begegnet. Wenn diese Vermutung zutrifft, dann war es aber nichts anderes als eine Sammlung einiger in Frage-und-Antwort-Form gebrachter Exzerpte aus der Schrift gegen die Jakobiten (unten Nr. 23) und de Trinitate (Nr. 3), also wohl eine spätere Compilation.

(4) Bedenken gegen die Echtheit dieser Schrift hat schon M. LE-QUIEN erhoben wegen verschiedener Lehrdifferenzen zwischen ihr und

12 Libellus de corpore et sanguine Christi (= Expos. fidei cp. 86) . . .	ed. Morelli, Paris 1560		(echt) (1)
13 De azymis	M. 95, 388-396	4 s. 14/15	unecht (2)
14 De libero arbitrario (= Expos. cp. 39-44)	Vgl. Labbé, Consp. p. 39	2 s. 16	(echt) (3)

den sonstigen Werken des Damaskeners, besonders dem cp. 86 der Expositio fidei (vgl. MPG 95, 337 ss). Andere, wie G. E. STEITZ (*Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche = Jahrbücher für Theologie* XIII, S. 275-286), J. DYOBUNIOTES (a. a. O. 135-137) und M. JUGIE (*Dict. Théol. Cath.* 8, 707) sind ihm darin gefolgt, wenn auch zum Teil mit abweichender Begründung. Dagegen tritt J. Langen entschieden für die Echtheit ein. Sprachlich stünde dieser Annahme auch nichts im Wege, doch kann das in diesem Falle auch auf bewusster Nachahmung beruhen. Verdacht erregt vor allem ein Colophon, das in fast allen Handschriften dem Werk vorausgeht oder folgt und besagt, dass dieses Kapitel « aus einem uralten Blatt abgeschrieben sei, auf dem es von der Hand des Autors selbst in Geheimschrift geschrieben gewesen sei ». Nach M. Lequien soll in einer Pariser Handschrift, für die er bald die Signatur 2428 (nunc 900) bald 2414 (nunc 1261) angibt, als Verfasser des Briefes ein Petros Mansur genannt sein. Doch konnte ich bis jetzt keinen Pariser Codex feststellen, auf den das zuträfe. Jedenfalls dürfte der asketische Schriftsteller dieses Namens, der um die Mitte des 12. Jh. schrieb, kaum als Autor in Frage kommen, da das Werk schon in einer Handschrift des Jahres 1105 erscheint (cod. Vat. gr. 504 f. 10v).

(1) Dieses Kapitel der Expositio begegnet in zahlreichen Handschriften allein und unter ähnlichen Titeln wie das vorhergehende, mit dem es aber, wie bereits bemerkt, nicht zu verwechseln ist. Es kommt auch in arabischer Übersetzung vor (vgl. G. GRAF, a. a. O. I 376, 2, wo allerdings die Identität mit cp. 86 der Expositio noch nicht festgestellt ist).

(2) Die beiden Stücke über die Azymen, von denen das erste nur eine Zusammenfassung des zweiten ist und das zweite zum grössten Teil ein Exzerpt aus einer Schrift eines sonst unbekannten Meletios, widersprechen offenkundig dem Standpunkt des Johannes Damaskenos, insbesondere in der Pascha-Frage. Auch die Überlieferung ist schwach und spät, sodass der Schluss berechtigt erscheint, dass wir es hier mit einer tendenziösen Unterschiebung zu tun haben. – Ebensowenig ist eine weitere Schrift über die Azymen, der sogenannte libellus de Paschate, der im cod. Paris. Coisl. 378 s. 14 ff. 180r-184v unter seinem Namen geht, von Johannes Damaskenos. Er ist vielmehr ein Werk des Johannes Philoponos, wie u. a. B. MONTFAUCON, (*Bibl. Coisl.* p. 585), M. LEQUIEN (M. 94, 369) und zuletzt C. WALTER (*Commentationes philologicae Jenenses* 6 [Leipzig 1899] 195-229) gezeigt haben.

(3) Nach dem *Conspectus novae editionis omnium operum S. Joannis Damasceni* von Philipp LABBÉ, Paris 1652, p. 39 soll ein nicht näher bezeichneter cod. Claromontanus ein damaskenisches Werk über die

15 De resurrectione mortuorum (= Expos. c. 100) .	ed. Paris (1538 ?) 1580 u. 1641		(echt) (1)
16 Χρήσεις τῶν ἁγ. Πατέρων (Inc: Τοῦ ἁγ. Εἰρηναίου) (= ctra Jacobitas, Append.)	Vgl. M. 94, 114 n. XVIII (M 94, 1485 ff.)		(echt) (2)
17 Ὅροι διάφοροι (= Anast. Sinaita, Hodegos cp. 2)	Vgl. M. 94, 114 n. X u. 173 n. LXVII u. 95,415		Anast. Sinait. (3)
18 Doctrina Patrum	ed. F. Diekamp		unecht (4)
19 Adv. Nestorianorum haeresim	M. 95, 188-224	13 s. 13	echt (5)
20 De fide ctra Nestorianos (Inc: Ἔδει μὲν ἡμᾶς) .	ed. F. Diekamp Tüb. Qu. Schr. 83 (1901) 560-595	2 s. 15	echt (6)
21 Argumenta ctra Nestorianos (= Expos. fidei cp. 56, 66, 71)	ed. J. Wegelin Augsburg 1611		(echt) (7)
22 De natura composita ctra Acephalos	M. 95, 112-126	19 s. 11	echt (8)

Willensfreiheit enthalten haben. Vermutlich handelt es sich um den heutigen cod. Bodl. Misc. 212 s. 16 (COXE p. 770), der einst dem Collegium Claromontanum gehörte und auf den ff. 103-108 Exzerpte aus der Expositio enthält, « zum Beispiel cp. 39 », das von der Willensfreiheit handelt. Dasselbe Kapitel und die folgenden bis cp. 44 (Mitte) stehen auch im cod. Paris. gr. 1603 s. 16 (der mit dem Bodl. zusammenhängen dürfte) auf den ff. 300r-305r unter dem Titel: Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου.

(1) Dieses Kapitel aus der Expositio ist hier aufgeführt, weil es mehrmals gesondert im Druck erschien ohne Angabe seiner Herkunft.

(2) u. (3) Auch diese beiden Stücke, die L. ALLATIUS in seinem schon mehrmals genannten Verzeichnis (vgl. S. 20 A 3) als eigene Werke anführt, sind, wie oben angegeben, in Wirklichkeit nur Exzerpte oder Fragmente.

(4) Über das Verhältnis dieses Werkes zu Johannes Damaskenos ist in der Ausgabe von F. DIEKAMP (Münster 1907) ausführlich gehandelt.

(5) u. (6) Gegen die Echtheit dieser beiden Traktate bestehen keinerlei Bedenken, obwohl der zweite auffallend spät und dürftig bezeugt ist.

(7) Diese Argumenta hat bereits J. Wegelin selbst in seiner Ausgabe als Exzerpte aus der Expositio identifiziert. Sie stammen aber nicht direkt daher, sondern, wie L. ALLATIUS (M. 94, 181 n. LXX [richtig LXXX !]) bemerkt hat, aus der Panoplia des Euthymios Zigabenos (Tit. 14), der seinem Werk auch andere Teile der Expositio einverleibt hat.

(8) Die Werke Nr. 22-24, alle drei gegen die Jakobiten gerichtet, sind einwandfrei und unumstritten echt. Nr. 22 ist ein Entwurf von Nr. 23, das seinerseits im Auftrag des Metropoliten Petros von Damaskos ge-

23	Contra Jacobitas	M. 94, 1436-1502	13 s. 10	echt (1)
24	Epistola de hymno Trishagio	M 95, 21- 62	30 s. 9	echt (1)
25	De duabus in Christo voluntatibus	M. 95, 128-186	56 s. 9	echt (2)
26	De 2 in Christo naturis. Vgl. M. 94, 115 n. XXIII u. 95, 415	M. 89, 41- 47	(3) s. 10	Anast. Sinait. (3)
27	Disputatio cum Manichaeis	M. 96, 1320-1336	3 ? s. 9	? (4)
28	Dialogus ctra Manichaeos	M. 94, 1505-1584	10 s. 13	echt (5)
29	Disputatio Saraceni et Christiani	M. 96, 1335-1348 M. 94, 1585-1596	16 s. 12	? (6)

---

schrieben ist und bereits in der oben (S. 18 A 1) erwähnten zeitgenössischen Apologie des Jakobiten Elias bezeugt ist (« hunc itaque in modum idem Joannes (Damascenus) scripsit in tractatu illo, quem Petri episcopi nomine adversum nos composuit »). Nr. 24 enthält eine Anspielung auf die freundschaftlichen Beziehungen des Autors zu seinem Patriarchen Johannes von Jerusalem († 734 oder 735), der ihn zum Priester geweiht hatte.

(1) Vgl. die vorhergehende Anmerkung.

(2) Auch dieses Werk richtet sich noch gegen die Jakobiten, aber in erster Linie gegen die Monotheleten. Trotz starker Abhängigkeit von Maximos Confessor ist an seiner Echtheit nicht zu zweifeln, da auch die diesbezüglichen Kapitel der Expositio (58 u. 59) die gleiche Erscheinung zeigen.

(3) Dieses Kapitel, das L. ALLATIUS in seiner Liste (M. 94, 115 n. XXIII) als eigenes Werk aufführt, hat schon Lequien als Stück des 1. Kapitels im Hodegos des Anast. Sinaites identifiziert (M. 95, 415).

(4) M. JUGIE (*Dict. Théol. Cath.* 8, 700) betrachtet diesen Dialog als ersten Entwurf des grösseren Werkes gegen die Manichäer (Nr. 28), während J. DYOBUNIOTES (a. a. O. 51 f.) darin gewisse Differenzen zu sonstigen damaskenischen Anschauungen findet. Da er weder in der Vatikan. Handschrift, aus der A. Mai ihn zuerst herausgegeben hat (Vat. gr. 1838), noch in den beiden anderen mir bekannt gewordenen (Sinait. gr. 383 [GARDTHAUSEN] n. 10 und Paris. gr. 111 f. 220r-225) ausdrücklich dem Johannes Damaskenos zugeschrieben wird, sondern nur einem Johannes Orthodoxos, besteht eigentlich kein genügender Anlass ihn mit Mai dem Johannes Damaskenos zuzuweisen.

(5) Dieser Dialog gegen die Manichäer berührt sich so eng mit den cp. 92-94 der Expositio, dass seine Echtheit kaum bezweifelt werden kann. Die Bedenken, die J. BILLIUS, F. COMBEFIS (M. 94, 1503), vor allem aber J. DYOBUNIOTES trotz dieser offenbaren Verwandtschaft wegen einiger mehr scheinbarer als wirklicher Lehrdifferenzen erhoben haben, sind nicht überzeugend.

(6) Die Echtheit dieser Schrift, die bei Migne zweimal ediert ist, einmal nach Lequien, unvollständig und in verkehrter Reihen-

30 Concertationes Theod. Abucarae cum Saracenis ex ore Jo. Damasceni	M. 94, 1595-1597		? (1)
31 Widerlegung der Muslimen (arabisch)	unediert	1 (2 ?) s. ?	? (2)
32 Tractatus de Matre Dei (arabisch)	unediert	1 s. ?	? (3)
33 Über d. Vorsehung (armen.) (viell. Expos. cp. 43) .	M. 94, 963-970	1 s. ?	(echt) ? (4)
34 Antworten des Joh. Dam. an die Juden (armen.).	unediert	8 s. 14	? (5)

---

folge, das anderemal nach Galland, ist wie die der folgenden umstritten. Zur Klärung wird es vor allem einer eingehenderen Untersuchung der Beziehungen zwischen Johannes und Abū Qurra bedürfen.

(1) Vgl. die vorhergehende Anmerkung.

(2) G. Graf verzeichnet dieses Werk a. a. O. I. p. 378. Wenn, wie ich vermute, die dort genannte Handschrift (Sbath Fihris 586) identisch ist mit der bei Nasrallah p. 187 genannten der Erben des Rizquallah Basile in Aleppo, dann befindet sich das gleiche Werk auch im Vat.ar. 175. Ob es sich dabei um eine der beiden eben genannten Schriften (Nr. 29 oder 30) handelt oder um andere, lässt sich mangels näherer Angaben vorläufig nicht entscheiden.

(3) Vgl. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* I 578. Nähere Angaben fehlen.

(4) Zu dieser und zu den folgenden Schriften vgl. P. N. Akinian: *Simeon von Plinžahank'* (1188-1255) *und seine Übersetzungen aus dem Georgischen ins Armenische. II. Johannes von Damaskus in der armenischen Literatur. Handes Amsorya* 61 (1947) 193-219 mit deutschem Résumé 249-254, in diesem Fall 218 bzw. 254. Die Schrift ist nur durch den armenischen cod. Etschmiadsin 55 (Kar.) bezeugt. Nähere Angaben darüber macht Akinian nicht, doch äussert er die Vermutung, dass es sich dabei vielleicht um cp. 42 (!) der Expositio handelt, wofür er als Fundstelle Wien, Mechitar. 763 f. 33^b-34^a angibt. Diese Hs scheint aber (wie auch manche griechische, z. B. cod. Vind. theol. gr. 133) eine abweichende Kapitel-Zählung zu haben; in Wirklichkeit handelt es sich um cp. 43.

(5) Auch diese Schrift ist nur armenisch erhalten (vgl. P. N. Akinian, a. a. O. 213-214 u. 252, wo auch die 8 Handschriften verzeichnet sind). Akinian vermutet, dass sie aus dem Georgischen übersetzt sei, bemerkt aber, dass G. Peradse keine ähnliche Schrift im Georgischen gefunden habe. Sie wird zitiert in einem armenischen Hymnenbuch vom Jahre 1389 aus der Kirche von Galata, worauf ebenfalls P. N. Akinian in *Handes Amsorya* 60 (1946) 116-117 hingewiesen hat. Dieses Hymnenbuch beginnt nämlich mit den Worten: « Es sagt einer von den alten Theologen: die göttlichen Dinge muss man Gott anvertrauen und die mensch-

35	Orationes adv. Iudaeos .	Vgl. M. 94, 191 n. LXXXIV.		? (1)
36	Des Joh. v. Dam. Reden auf die Römer (Lateiner) (armen.)		6 s. ?	Eustratios v. Nikaia (2)
37	Des Joh. v. Damaskos Antworten an die Armenier (armen.) . . .	Edition s. Anmerkung !	3 s. ?	Eustratios v.Nikaia (3)

lichen den Menschen ». Dieses Dictum (« die göttlichen Dinge usw. ») ist aber gerade das Incipit der oben genannten Schrift gegen die Juden. Dass bei Johannes von Damaskos ein solches Werk nicht von vorneherein auszuschliessen ist, kann aus seinem übrigen Schrifttum gefolgert werden. So sind zum Beispiel seine Bilderreden auch mit gegen die Juden gerichtet, desgleichen sein Fragment über die Drachen und Hexen (= Nr. 126/7 unserer Liste). Überhaupt war die christliche Polemik gegen die Juden damals sehr rege (vgl. neben AKINIAN a. a. O. auch J. NASRALLAH, a.a.O. p. 146-147 und dazu F. DÖLGER, *Johannes « von Euboia »* in *Mélanges Paul Peeters* II = *Anal. Boll.* 68 (1950) 11 f.). Mangels näherer Angaben kann aber vorläufig nicht entschieden werden, ob es sich hier um eine damaskenische Schrift oder ein Exzerpt aus einer solchen oder um ein Pseudepigraphon handelt. Man vergleiche auch die folgende Anmerkung !

(1) L. ALLATIUS erwähnt diesen Titel in seinen Prolegomena unter Nr. LXXXIV (M. 94, 191) und gibt als Fundstelle dafür: libri exhibiti a Grammatico apud Antonium Verderium, womit vermutlich das *Supplementum bibliothecae Gesnerianae* von A. VERDERIUS gemeint sein dürfte, was ich aber noch nicht nachprüfen konnte. Möglicherweise besteht zwischen diesem Titel und der vorhergehenden Nummer ein Zusammenhang.

(2) Der volle Titel lautet im Armenischen: « Desselben (Johannes von Damaskos) Reden auf die Römer, wie mit ihnen die vier Kirchen uneinig wurden. Dies schrieb Eustratios, Metropolit von Nikaia ». Inc. « Es war einmal, dass die kirchliche Ruhe ungestört war und Gott von allen auf die gleiche Weise verehrt wurde... » (P. N. AKINIAN, a. a. O. 216 f.). In einer der Handschriften (cod. Etschmiadsin 103 f. 178) hat bereits der Schreiber Johannes Lehaćʻi (1729) bemerkt: « Die Reden, die hernach folgen und mit dem Namen des hl. Johannes von Damaskos überschrieben sind, halte ich nicht für von ihm stammend. Aber mit dessen (echten) Reden zusammen habe ich auch diese, wie ich sie im Osten gefunden habe, abgeschrieben, damit wir auch aus ihnen Bestätigung der Wahrheit unseres katholischen Glaubens erhalten können ». Die Schrift kann tatsächlich schon des Themas wegen nicht von Johannes Damaskenos stammen. Ob sie mit einer der zahlreichen Lateiner-Schriften des Eustratios von Nikaia identisch ist, muss erst geprüft werden. Unter den von A. DEMETRAKOPULOS, Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη I (Leipzig 1866) 47-127 edierten 4 Abhandlungen beginnt keine mit dem obigen Incipit.

(3) Vgl. wieder P. N. AKINIAN, a. a. O. 217. Die Schrift beginnt: « Indem ich nun auch noch zu meinen bisherigen Landsleuten, den Sy-

38	Orat. I adv. Iconoclastas	M. 94, 1232-1284	18 s. 12	echt [1]
39	Orat. II adv. Iconoclastas	M. 94, 1284-1317	6 s. 9	echt [1]
40	Orat. III adv. Iconoclastas	M. 94, 1317-1420	12 s. 11	echt [1]
41	Orat. adv. Constantinum Caballinum.	M. 95, 309-344	37 s. 9	Joh. v. Jerus. ? [2]
42	Epistola ad Theophilum Imperatorem	M. 95, 345-386	4 s. 10	3 Patriarchen [3]

---

rern, redete, habe ich mich mit Herzeleid, Liebe, flehentlichen Bitten zu raten bemüht... ». Sie ist herausgegeben von Bardàn. pat. GÜLESSERIAN in der Zeitschrift *Loys*, Konstantinopel 1905 u. 1906 unter dem Titel: *Alte Seiten. Johannes von Damaskos und die armenische Kirche*. Nach Akinian ist « auch diese Schrift zweifellos von keinem anderen verfasst als von Eustratios von Nikaia », wobei er zum Vergleich auf A. DEMETRAKOPULOS, Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη I. S. 127-198 verweist. Auch der schon genannte Schreiber des cod. Etschmiadsin 103 (vgl. oben S. 25 A. 2) bemerkt f. 381: « Wer dieser Johannes von Damaskos ist, weiss ich nicht. Jener Heilige, der von der katholischen Kirche gepriesen wird, ist es, wie ich glaube, nicht. » Eine anonyme « Auflösung (Widerlegung) der Schmähungen des Johannes von Damaskos » steht im cod. Hierosol. armen. 1040 (a. 1737).

(1) Die Echtheit der 3 Bilderreden, auch der dritten, steht heute ausser jedem Zweifel. Frühere Bedenken beruhten auf falschen chronologischen Voraussetzungen. Auffallend ist bei der Berühmtheit dieser Schriften ihre dürftige Überlieferung.

(2) Dass diese Verteidigungsschrift für die Bilderverehrung sowohl aus chronologischen wie auch aus anderen Gründen nicht von Johannes Damaskenos stammen kann, ist längst erkannt (vgl. M. LEQUIEN, M. 95, 305 ff.). Die Entstehungsgeschichte und Autorfrage dürfte B. MELIORANSKIJ (*Georgios von Kypros und Johannes von Jerusalem, zwei wenig bekannte Streiter für die Rechtgläubigkeit im 8. Jahrhundert* [russ.] St. Petersburg 1901) hinreichend und im allgemeinen richtig geklärt haben. (Vgl. dazu E. KURTZ in *Byz. Zeitschr.* 11 (1902) 538-542). Danach würde die erste Fassung, wie auch noch handschriftlich bezeugt ist, von einem Jerusalemer Mönch Johannes stammen, der sie um 764 als Synkellos des Patriarchen Theodor von Antiocheia geschrieben habe, die erweiterte Rezension aber um 787 (nach J. Pargoire und M. Jugie um 780) in Byzanz entstanden sein. Die Zuweisung an Johannes Damaskenos, die sehr alt und häufig ist, kann sowohl durch die Namensgleichheit des Verfassers wie durch die deutliche Anlehnung an seine Beweisführung verursacht sein.

(3) Der Brief an Kaiser Theophilos ist, wie ebenfalls schon M. LEQUIEN gezeigt hat (M. 94, 343 f.) ein Schreiben der 3 Patriarchen von Alexandreia, Antiocheia und Jerusalem vom Jahr 839, das offenbar aus Versehen unter den Namen des Damaskeners geriet.

43	Opusc. adv. Iconoclastas	M. 96, 1347-1362	?	unecht (1)
44	Weitere Bilderschriften .			? (2)
45	Epist. de Confessione . .	M. 95, 284-304	9 s. 13	Symeon Neos Theol.(3)
46	Ἰωάννου μοναχοῦ ἐκ τῶν [τοῦ ἀββᾶ] Μαξίμου ἐκφαλαίων μετάφρασις . .		1 s. 14/15	? (4)

B. *Moralisch - asketische Schriften.*

47	De sacris ieiuniis	M. 95, 63- 78	5 s. 11	echt

(1) Das Opusculum adv. Iconoclastas datiert sich selbst (M. 96, 1361 A-B) auf 770 (8. Indiktion !), kann also schon deshalb wohl kaum von Johannes von Damaskos verfasst sein, selbst wenn man die heute übliche Chronologie seines Lebens nicht annimmt, und noch weniger vom Patriarchen Johannes von Jerusalem († um 735), unter dessen Namen es auch gehen soll. Übrigens konnten wir bisher weder die von Gallandus noch die von Migne für ihre Ausgaben benützte Handschrift ermitteln. Auch sonst ist uns keine begegnet, die die Schrift einem der beiden Autoren zuschriebe.

(2) In der *Vita Stephani junioris* (vgl. M. 94, 476 Anm. 28 und 505) und auch in der Vita des Damaskeners selbst (ebda 476) wird auf die Bilderschriften des Johannes in einer Form hingewiesen, aus der man schliessen möchte, dass dieser ausser den 3 bekannten Reden auch noch andere Verteidigungsschriften bzw. Invectiven gegen den Kaiser gerichtet habe. Denn die in der Vita Stephani gegebene Charakteristik passt auf keine der 3 Reden. Dagegen erinnert sie stark an die Schrift gegen Kaballinos (unsere Nr. 41) cp. 14 u. 15. Entweder spielt also die Vita Stephani auf diese Schrift an und hielt sie bereits für damaskenisch, was allerdings aus verschiedenen Gründen wenig wahrscheinlich ist, oder es handelt sich um eine verlorene damaskenische Schrift, die dann auch in der gegen Kaballinos verwertet ist. Die ganze Frage der Bilderschriften wird nicht zu lösen sein ohne eine synoptische Untersuchung des ikonoklastischen Schrifttums, für die wohl einzelne verdienstliche Vorstudien vorliegen, zu der aber noch viel unediertes und in den Katalogen mangelhaft oder falsch bezeichnetes Material heranzuziehen wäre.

(3) Nachgewiesen von K. HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*. Leipzig 1898.

(4) Im cod. Athous Iwiron 380 (4500) steht unter damaskenischen Werken als Nr. 3 diese Metaphrase in jambischen Versen, mit dem Untertitel: « Dass der Mensch auf vierfache Weise Verzeihung seiner Sünden erlangt ». Inc. Τινὲς σοφῶν. Die Wahrscheinlichkeit für die Echtheit einer solchen Schrift dürfte nicht sehr gross sein, doch lässt sich mangels näherer Angaben vorläufig kein Urteil darüber fällen.

48 Σύνοψις τῶν ἱστοριῶν τοῦ μεγάλου κανόνος	unediert	1	s. ?	? (1)
49 De 8 spiritibus nequitiae	M. 95, 79- 86	25	s. 12	echt
50 De virtutibus et vitiis .	M. 95, 85- 98	32	s. 8?	echt
51 Λόγος ψυχωφελὴς καὶ θαυμάσιος εἰς τοὺς τῇ ἀσκητικῇ μετερχομένους πολιτείᾳ	unediert	9	s. 12	(echt) (2)
52 Παραίνεσις πρὸς τοὺς θέλοντας σωθῆναι μοναχοὺς Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ	unediert ?	1	s. 17	Damaskinos Studites (3)
53 Κεφάλαια ξζ' πάνυ ὀφέλιμα εἰς πᾶσαν ἀρετὴν μετερχόμενα καὶ πᾶσαν κακίαν φεύγοντα. ποίημα Ἰωάννου πατρὸς ἡμῶν τοῦ Δαμασκηνοῦ	unediert	1	s. 15	? (4)
54 Λόγος πεζῇ φράσει εἰς τὸν Δεκάλογον τοῦ Μωυσέως	Vened. 1630 ?	3?	s. 17	Damaskinos Studites (5)
55 4 sermones ascetici . . .	unediert	1	s. 12/13	Symeon Neos Theol. (6)

(1) Diese Synopsis ist nur in dem einzigen cod. Sinait. gr. 330 (Benešev.) erhalten, über den der Katalog keine weiteren Angaben enthält. Aus dem Titel lässt sich weder mit Sicherheit auf den Inhalt noch erst recht auf die Echtheit schliessen.

(2) Dieser Logos ψυχωφελής ist eine vulgärgriechische Fassung des besonders in Mönchskreisen sehr beliebten Schriftchens de virtutibus (= Nr. 50).

(3) Diese παραίνεσις (Inc. Ἀδελφοὶ καὶ πατέρες) geht im cod. Athous Xeropot. 189 s. 17 ff. 143-149 unter dem Namen des Johannes von Damaskos. Das beruht aber offenbar auf einer Verwechslung mit dem Studiten Damaskinos, des späteren Bischofs von Lite und Rentine (vgl. Ph. MEYER, *Die theologische Literatur der griechischen Kirche im 16. Jahrhundert*, Leipzig 1899 p. 128), dem sie in einem anderen cod. Xeropot. (176 p. 639-645) auch tatsächlich zugeschrieben wird.

(4) Unter dem Namen des Johannes Damaskenos erhalten im cod. Athous Iwiron 382 (4502) s. 15 ff. 171v-196v. Inc. Ἐλεημοσύναι καὶ πίσται μὴ ἐκλειπέτωσάν σε. Weitere Unterlagen zur Beurteilung stehen noch nicht zur Verfügung.

(5) Auch hier dürfte wieder eine Verwechslung mit dem Studiten Damaskinos (vgl. oben A. 3) vorliegen, von dem eine solche Schrift bezeugt ist (vgl. Ph. MEYER, a. a. O. p. 128 u. 132).

(6) Als wirklichen Autor dieser sermones hat M. JUGIE (*Échos d'Orient* 28 [1929] 37 A. 3) Symeon den Jüngeren den Theologen nachgewiesen.

56	Περὶ νίψεως ψυχῆς	unediert	1 s. 18/19	? (1)
57	De virginitate (arab.) . .	unediert ?	2 s. 17	(echt) ? (2)
58	De orat. Dominica . . .	unediert	1 s. 15	? (3)
59	De Sacra Synaxi	M. 89, 825-850		Anast. Sinait. (4)
60	Euchai I-III	M. 96, 816-817		? (5)
61	S. Parallela	M. 95, 1040-96,544	30 s. 9	? (6)

(1) Unter dem Namen des Johannes Damaskenos erhalten im cod. Athous Kausokalyb. 133 s. 18/19 f. 21v. Nähere Angaben fehlen.

(2) Nur in 2 späten arabischen Handschriften erhalten (vgl. G. Graf, *Geschichte* I 378 u. J. Nasrallah, *S. Jean de Damas* p. 188). Vermutlich handelt es sich um das cp. 97 der Expositio.

(3) Nur erhalten im cod. Lyon. 784 (701) s. 15 ff. 59-60 und im Katalog (*Catalogue général des manuscrits des bibliothèques de France. Bibliothèques des Départements.* Tome 30 p. 213) notiert als: Extraits de S. Jean Damascène sur l'oraison dominicale. Nähere Angaben fehlen.

(4) Die in zahlreichen Handschriften und unter verschiedenen Titeln erhaltene und gewöhnlich dem Anastasios Sinaites zugeschriebene Predigt geht im cod. Vat. Pal. gr. 269 s. 15 ff. 124v-136r unter dem Namen des Damaskeners. Dagegen berührt sich der im cod. Mon. gr. 255 s. 15 ff. 66r-68v stehende Λόγος καὶ νουθεσία τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ περὶ μνησικακίας. (Inc. Ἀκούσατε ἀδελφοί μου...) zwar dem Thema nach mit der genannten Predigt, die in ihrem zweiten Teil hauptsächlich vom Verzeihen handelt, zeigt aber textlich keine Verwandtschaft.

(5) Gebete des Johannes Damaskenos sind auch arabisch erhalten (vgl. G. Graf, *Geschichte* I S. 378 und J. Nasrallah a. a. O. p. 188). Über ihre Echtheit wird sich schwerlich etwas Sicheres ausmachen lassen.

(6) Die S. Parallela stellen neben den kirchlichen Dichtungen das schwierigste Problem im damaskenischen Schrifttum. Trotz der verdienstvollen Arbeiten von F. Loofs, A. Ehrhard und vor allem K. Holl können die damit zusammenhängenden Probleme noch nicht als gelöst gelten. Sie können auch gar nicht restlos geklärt werden ohne Heranziehung der gesamten griechischen Florilegienliteratur, die noch zum grossen Teil unediert ist. Es fehlt uns für diesen ganzen, für die spätpatristische und byzantinische Theologie so wichtigen Literaturzweig, wie auch für das Gebiet der griechischen kirchlichen Dichtung, jene Wegweisung, wie sie A. Ehrhard in seinem bahnbrechenden Lebenswerk für die hagiographische und homiletische Literatur der griechischen Kirche geschaffen hat. Über den gegenwärtigen Stand orientiert kurz zusammenfassend M. Jugie, *Dict. Théol. Cath.* 8, 702 (nur ist hier versehentlich behauptet, dass die Parallela aus der Melissa und dem Münchner Florileg geschöpft haben; der Fall liegt natürlich umgekehrt). Unsere bisherigen Untersuchungen, die aber noch nicht systematisch in Angriff genommen sind, haben gegen Holl wieder die Bedenken bezüglich der Autorschaft des Damaskeners verstärkt. So zum Beispiel scheint sich die Rezension des

62	Joannis et Leontii Collectanea de rebus sacris	M. 86 II 2017-2100		? (1)

C. *Exegetische Schriften.*

63	Comment. in epp. S. Pauli	M. 95, 440-1034	5 s. 9	echt ? (2)
64	Homiliae in Hexaemeron	ed. Dyobuniotes	4 s. 14	? (3)

Bibeltextes nicht mit der sonst von Johannes verwendeten zu decken. Von den in den Parallela gesammelten Väterzitaten (wenigstens in der von Lequien edierten Rezension) findet sich, abgesehen von einigen ganz allgemeinen Anklängen, keines in der Expositio fidei, was immerhin auffällig ist, nachdem doch das 1. Buch der Parallela ebenfalls über die Trinität handelt, wenn auch mehr in moraltheologischer Sicht. Auch das Verhältnis der Lieblingsautoren ist in den beiden Werken verschieden: während sonst der bevorzugte Gewährsmann des Damaskeners Gregor von Nazianz ist, nimmt diesen Platz in den Parallela mit Abstand der hl. Basileios ein, ihm folgt Johannes Chrysostomos und dann erst der Nazianzener, was in diesem Fall allerdings auch durch die ethische Ausrichtung der Parallela begründet sein kann. Aber, wie gesagt, alle diese Fragen lassen sich bei den mannigfachen Wandlungen, die das ursprüngliche Werk durchgemacht hat, auf grund des heutigen Textbestandes nicht entscheiden.

(1) Diese Collectanea werden von J. P. JUNGLAS (*Leontios von Byzanz*, Paderborn 1908 S. 2) mit F. Loofs als damaskenisch bezeichnet. Sie sind aber, wie schon ihr genauer Titel zeigt (Λεοντίου πρεσβυτέρου καὶ Ἰωάννου τῶν ἱερέων βιβλίον δεύτερον) keine eigene Schrift, sondern eine Rezension des 2. Buches der S. Parallela (vgl. K. HOLL, *Die S. Parallela des Johannes Damascenus*, Leipzig 1896, S. 189 ff.).

(2) Dieser Kommentar gibt sich im Titel selbst als Auszug aus dem grossen Paulinen-Kommentar des Johannes Chrysostomos. Doch gilt das nicht für das ganze Werk. Chrysostomisch (unter Weglassung der paränetischen Teile) sind nämlich nur Röm., 2 Kor., Gal. und Hebr., zum Teil auch 2 Tim. (cp. 3 u. 4) und Tit. u. Philem., dagegen nicht Eph., Phil., Kol., 1 und 2 Thess., 2 Tim. 1 u. 2. Von diesen letzteren behauptet Lequien in seinem Vorwort: « saepe concordat cum Theodoreti necnon cum Cyrilli Alexandrini expositionibus, quas Oecumenii catena exhibet ». In den gedruckten Werken dieser Väter liess sich aber keine Stelle finden, die im Kommentar des Damaskeners verwertet wäre. Auch sonst hat sich bis jetzt keine Quelle dafür gefunden. Es wäre also nicht ausgeschlossen, dass er für die besagten Briefe von Johannes Damaskenos selbst stammt. Aber es bestehen andererseits Bedenken gegen seine Autorschaft überhaupt wegen der Verschiedenheit des Bibeltextes, wobei freilich mit der Möglichkeit zu rechnen ist, dass der Bibeltext dem Kommentar erst später hinzugefügt wurde.

(3) Bereits der Herausgeber J. DYOBUNIOTES hat darauf hingewiesen (*Ekkles. Pharos* 13 (1914) 55-69 u. 119-149), dass diese Homilien im wesentlichen von Severian von Gabala stammen, hält es aber für möglich,

65 Σύνοψις τοῦ ἐν ἁγίοις πρς ἡμ. Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ εἰς τὴν Παλαιὰν Γραφήν· ἐξήγησις διασαφηθεῖσα φιλοσοφικῶς . . unediert | 1 s. 16 | unecht (1)

D. *Hagiographische Schriften* (Vgl. auch Gruppe E.) (2)

66 De vita et moribus Salvatoris. . . . . verloren ? | | ? (3)

---

dass die unter dem Namen des Damaskeners gehende verkürzende Bearbeitung tatsächlich von diesem stammt. M. JUGIE (*Échos d'Orient* 17 (1914/15) 343-344) hat sich dagegen ausgesprochen. Jedenfalls wird sich kaum ein positiver Beweis erbringen lassen.

(1) Diese Synopsis berührt sich gelegentlich mit anderen damaskenischen wörtlich. Aber da sie andererseits Johannes Damaskenos einmal ausdrücklich zitiert (f. 24v ὡς ὁ Δαμασκόθεν Ἰωάννης), kann sie offenbar nicht von ihm selbst verfasst sein.

(2) Die grössten Überraschungen bezüglich der Echtheitsfragen hat die neue Überprüfung des damaskenischen Schrifttums auf dem hagiographischen Gebiet ergeben. Während die Forschung im Laufe des vergangenen Jahrhunderts und namentlich der letzten Jahrzehnte dem Damaskener die unter seinem Namen gehenden hagiographischen Schriften Schritt für Schritt absprechen zu müssen glaubte und z. B. M. JUGIE in seinem Artikel im *Dict. Théol. Cath.* überhaupt keine Abteilung Hagiographie mehr aufführt, stellt sich nun heraus, dass gerade diese ein bevorzugtes Betätigungsfeld des Johannes von Damaskos war. Die meisten dieser Schriften bilden eine innerlich zusammenhängende Gruppe, was zum Teil auch bisher schon erkannt war, sodass mit der Echtheit der einen auch die der anderen gegeben ist und umgekehrt. Eine Schlüsselstellung nehmen hierin vor allem der Barlaam-Roman (Nr. 70), die Artemios-Passio (Nr. 68) und die Homilia in Nativitatem Domini N. Jesu Christi (Nr. 92) ein, über die bereits druckfertige eingehende Untersuchungen von F. Dölger vorliegen, deren Ergebnisse im folgenden kurz zusammengefasst werden.

(3) Aus einer Fundstelle, die ich bisher nicht verifizieren konnte (Petrus Equilinus lib. IV cap. 135), die aber L. ALLATIUS selbst nicht besonders vertrauenswürdig schien, entnimmt dieser in seinen Prolegomena Nr. LXXII (M. 94, 183) folgende Notiz: « Librum etiam compilavit (Johannes Damascenus) de vita et moribus Salvatoris et omnia Christi et Genetricis gesta ab incarnatione usque ad ascensionem seriose et particulariter continentem », und bedauert, wenn ein solches Werk zugrunde gegangen sein sollte. Aber es ist höchst unwahrscheinlich, dass sich davon gar kein Stück erhalten hätte, wenn es tatsächlich je existiert hätte.

67 Encomium in S. Anastasiam	unediert	4	s. 9/10	echt (1)
68 Comment. de S. Artemio	M 96, 1251-1320	22	s. 10	echt (2)
69 Encom. in S. Barbaram	M. 96, 781-814	7	s. 10	echt (3)
70 Historia de Barlaam et Joasaph	M. 96, 859-1240	145	s. 10	echt (4)

(1) Dieses Enkomion auf die hl. Anastasia (Inc. Ὁ μὲν λόγος ὡς βραχὺς) wird im cod. Paris. gr. 1179 s. 11 ff. 52v-61 einem « Johannes Damaskenos ἐπίσκοπος Εὐβοίας » zugeschrieben und wurde auf grund dieser Zuweisung von F. DÖLGER in seinem Artikel über *Johannes « von Euboia »* (*Mélanges P. Peeters* II = *Anal. Boll.* 68 [1950] 5-26) p. 10 ohne Kenntnis des Textes diesem Autor zugesprochen. Inzwischen hat die Prüfung des Textes ihn davon überzeugt, dass es sich tatsächlich um eine damaskenische Schrift handelt (ebenso wie bei dem ebenda erwähnten Martyrium der hl. Paraskeue). Diese Feststellung wird auch durch den handschriftlichen Befund unterstützt. Denn es haben sich inzwischen noch 2 ältere Handschriften dieses Textes gefunden (Paris. gr. 1491 s. 9/10 ff. 151-162 und Chalki, Theol. Schule τῆς μονῆς 88 s. 9/10 ff. 198v-208v), die beide Johannes von Damaskos als Autor bezeugen.

(2) Die Artemios-Passio wird heute gewöhnlich einem Johannes Rhodios zugesprochen, dem sie unter den Handschriften, die wir bisher nachprüfen konnten, auch tatsächlich 2 alte zuschreiben, während die meisten nur einen Johannes monachos nennen. Sowohl der sprachliche Befund der originalen Teile (sehr grosse Partien sind ja bekanntlich der Kirchengeschichte des Philostorgios entnommen) wie die deutliche Querverbindung zum Barlaam-Roman, zur Passio S. Catharinae und anderen damaskenischen Schriften stellen aber den damaskenischen Ursprung ausser jeden Zweifel, wie F. Dölger in eigenen Untersuchungen zeigen wird.

(3) Die Echtheit des Barbara-Enkomions unterliegt keinem Zweifel und wird auch durch uralte liturgische Überlieferung bestätigt. Auffallend ist dabei die magere handschriftliche Bezeugung.

(4) Am meisten von allen hier vorgetragenen Ansichten dürfte wohl diese über den Barlaam-Roman überraschen. Denn nachdem sich vor einigen Jahrzehnten P. PEETERS (*La première traduction latine de « Barlaam et Joasaph » et son original grec. Anal. Boll.* 49 [1931] 276-312; vgl. dazu auch R. L. WOLFF in *Harvard Theol. Review* 30 [1937] 233-247 und 32 [1939] 131-140) mit dem ganzen Gewicht seiner Kompetenz und Autorität für den georgischen Ursprung der griechischen Version zu Beginn des 11. Jh. eingesetzt hatte, schienen die Akten über diesem viel umstrittenen Problem geschlossen. Eine sorgfältige Untersuchung der ganzen Frage an Hand unseres neuen Materials durch F. Dölger hat jedoch ergeben, dass weder die Argumente Peeters' für den georgischen Ursprung noch die Zotenbergs für einen Ansatz ins frühe 7. Jahrhundert einer kritischen Prüfung standhalten, dass vielmehr sowohl der handschriftliche Befund wie vor allem die sprachliche und inhaltliche Ver-

71	«Narratio fabularum Saracenico dialecto per Joannem Damascenum» . .		1 s. 15/16	? [1]
72	Acta S. Catharinae . . .	verloren ?		echt [2]

gleichung des Romans mit den sicher echten Schriften des Johannes von Damaskos mit erdrückendem Gewicht für dessen Autorschaft sprechen. Den erschöpfenden Beweis dafür wird die eben im Druck befindliche Arbeit Dölgers vorlegen, aus der hier nur sein abschliessendes Urteil über das Ergebnis der inhaltlichen Prüfung vorweggenommen sei: « Wir bemerken hier so zahlreiche und markante Gemeinsamkeiten der theologischen Auffassung und der Prävalenz der theologischen und polemischen Streitfragen, so ausgeprägte Übereinstimmungen in der Formulierung der dogmatischen Lehren, eine so auffallende Parallelität in der Johannes Damaskenos charakteristischen Eigenart der Selbstwiederholung, der wörtlichen Einverleibung ganzer fremder Schriften oder doch grosser Partien aus ihnen in das eigene Werk, so häufigen Gebrauch von Zitaten aus Lieblingsvätern und endlich so zahlreiche Wiederholung von Lieblingsausdrücken und Lieblingsworten des Johannes Damaskenos, dass dem Schluss, Johannes Damaskenos und nur er müsse der Autor des Barlaam-Romans sein, nicht auszuweichen ist ». – Ausdrücklich sei hier bemerkt, dass die Untersuchung Dölgers schon vor dem Tode P. Peeters' druckfertig vorlag. Wenn sie nun erst jetzt erscheint, da der hochverdiente Präsident der Bollandisten nicht mehr persönlich entgegnen kann, so beruht das nur auf zeitbedingten Schwierigkeiten, die niemand mehr bedauert als der Autor selbst und wir mit ihm.

[1] Nach dem Incipit (Ὁ τῶν Ἰνδῶν βασιλεὺς Ἀβσαλώμ) dieser im cod. Dublin. Trinit. D. 1. 28 erhaltenen Narratio dürfte es sich wohl um einen Text des Barlaam-Romans oder um ein Exzerpt daraus handeln, wobei der Name, « Absalom » eine Verlesung oder Verschreibung von « Abenner » wäre. Nähere Erkundigungen darüber müssen aber erst eingeholt werden.

[2] Den Nachweis des damaskenischen Ursprungs dieser Passio haben, obwohl sie ihn formell ablehnen, tatsächlich doch bereits E. Klostermann u. E. Seeberg erbracht in ihrer Schrift « *Die Apologie der hl. Katharina* » (*Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, geisteswissenschaftliche Klasse* I. 2) Berlin 1924, wenn sie auf den Seiten 82-87 beweisen, dass ein und derselbe Mann sowohl den Barlaam-Roman wie die Passio S. Catharinae verfasst haben und dass dieser Mönch ein palästinensischer Mönch gewesen sein muss. Sie haben nur nicht gewagt, diesen palästinensischen Mönch mit Johannes Damaskenos zu identifizieren, weil die damalige auf Zotenberg sich stützende opinio communis glaubte, dass der Barlaam-Roman nicht von Johannes Damaskenos stammen könne. Nachdem aber nun dieser von F. Dölger als damaskenisch nachgewiesen wird, kann auch bezüglich der Passio S. Catharinae kein Zweifel mehr bestehen. Ob freilich die Version V_C der von Viteau herausge-

73 Ὑπόμνημα εἰς τὸν μέγαν προφήτην Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην. (Inc: Ἄρτι μὲν αἱ δώδεκα)	unediert	16 s. 11	echt ? (1)
74 Encomium in S. Joannem Chrysostomum .	M. 96, 761-781	31 s. 11	echt (2)
75 Vita S. Joannis Calybitae (Inc. Βίον καλὸν) . . .	M. 114, 568-582		unecht (3)
76 Martyrium LX martyrum Hierosolymitanorum .	ed. M. Papadopulos-Kerameus	1 s. 10/11	unecht (4)

gebenen Versionen dieser Passio als Original des Johannes Damaskenos gelten kann oder bereits eine Umarbeitung darstellt, muss vorläufig dahingestellt bleiben.

(1) Das Hypomnema auf den Propheten Elias ist meist anonym überliefert, in 2 Handschriften aber dem Johannes Damaskenos und in 2 weiteren einem Johannes monachos zugeschrieben. Eine vorläufige Prüfung des Textes und Vergleichung des Wortschatzes lässt es als nicht unwahrscheinlich erscheinen, dass diese Zuweisung richtig ist.

(2) Gegen die Echtheit dieses durchwegs dem Damaskener zugeschriebenen Enkomions hat J. Dyobuniotes (a. a. O. p. 181 ff.) Bedenken erhoben, aber F. Dölger hält es auf grund sprachlichen Vergleichs für « unzweifelhaft damaskenisch ».

(3) Die in zahllosen Handschriften erhaltene Vita des Johannes Kalybites, ein wahres Kabinettstück byzantinischer Hagiographie, ist durchwegs anonym überliefert und nur in dem einzigen cod. Sinait. gr. 534 (Gardthausen) a. 1629 ff. 197v-203v dem Damaskener zugeschrieben (vgl. A. Ehrhard, *Überl. und Best.* III 774), aber zweifellos zu unrecht, denn der Stil dieser Vita ist toto coelo verschieden von dem des Johannes.

(4) Die Passio der um 724 bei Jerusalem gekreuzigten 60 Neomartyrer ist griechisch nur im cod. Paris Coisl. 303 ff. 177r-181v erhalten und daraus ediert von A. Papadopulos-Kerameus im *Palestinskij Sbornik* XII, 1 (Petersburg 1892) 1-7, während die Bollandisten seinerzeit diesen Text für verschollen betrachteten und nur eine lateinische Übersetzung kannten (ASS IX. Oct. 358 ss.). Nach dem Epilog war die Passio ursprünglich syrisch abgefasst und wurde erst auf Bitten eines Mönches Johannes, der sie in seiner Zelle neben anderen Martyrer-Akten gelesen und durch sie bewogen, das Grab der Martyrer in Jerusalem besucht hatte, von einem anderen ins Griechische übersetzt. Der Bollandist Victor de Buck bemerkt dazu, dass man wohl in diesem Mönch Johannes den Damaskener vermuten dürfe. Aber abgesehen davon, dass der Damaskener wahrscheinlich selbst in der Lage gewesen wäre, einen syrischen Text ins Griechische zu übersetzen, ist es kaum anzunehmen, dass er, wenigstens in der Übersetzung, die üblichen Ehrenbezeichnungen (εὐσεβέστατος καὶ θεοφιλέστατος und μακάριος u. dgl.) bei Kaiser Leo III., dem verhassten Bilderstürmer, hätte unbeanstandet hingehen lassen,

77	Narratio de episc. Meletio Antiocheno.	unediert	1 s. 18	? (1)
78	Martyrium S. Paraskeues	unediert	2 s. 15	echt ? (2)
79	Encomium in S. Petrum, Chartularium Maiumae	verloren? od. identisch mit Nr. 80?		? (3)
80	Martyrium S. Petri neomartyris Capitoliadis (georgisch)	ed. C. Kekelidse Christ. Vostok 4 (1915) 1-71	1 s. 16	echt ? (4)

zumal er doch eigenhändig einen Epilog dazu schrieb. Das wäre höchstens verständlich vor Ausbruch des Bilderstreites. Da aber vom Kaiser Leo als von einem Verstorbenen die Rede ist (μακαρίας μνήμης), kommt für die Abfassung der Passio wohl nur eine Zeit in Frage, in der die Erinnerung an den Streit schon wieder im Verblassen war, denn der Verfasser war auf jeden Fall ein überzeugter Heiligen- und Reliquienverehrer. Auf diese Weise würden sich auch einige sonstige Schwierigkeiten der Passio, vor allem chronologische Unstimmigkeiten, am einfachsten erklären. Vielleicht ist sogar die ganze Passio nur ein Phantasie-Produkt und die Berufung auf ein syrisches Original nur eine Fiktion, um ein höheres Alter vorzutäuschen. Dafür würde auch sprechen, dass in keiner Quelle ein Kult dieser Martyrer nachzuweisen ist, obwohl die Passio behauptet, dass ihr Fest alljährlich am 21. Oktober feierlich in der Kirche des hl. Stephanos zu Jerusalem begangen werde.

(1) Im cod. Bucarest. Acad. Scient. 726 s. 18 soll auf p. 840-842 unter τοῦ αὐτοῦ (vorausgeht der Epiphanie-Kanon des Johannes Damaskenos) eine « Erzählung vom Bischof Meletios von Antiocheia » stehen. Nähere Angaben sind aus dem Katalog von Litzica nicht zu entnehmen. Wahrscheinlich handelt es sich um eine Verwechslung.

(2) Das Martyrium der hl. Paraskeue (Inc. Θαυμασταὶ μὲν) ist nur in 2 Handschriften erhalten (cod. Neapol. II C 34 [bei Cyrillus 33] s. 15 ff. 114v-119r und cod. Holkham 90 s. 15 ff. 166v-173) und in beiden dem Johannes « von Euboia » zugeschrieben, weshalb sie F. Dölger in seiner Untersuchung über den Genannten (vgl. S. 24-25 A. 5) diesem belassen hat. Nach reiflicherer Überprüfung des Textes ist ihm aber die Autorschaft des Damaskeners wahrscheinlicher, weil er sowohl sprachlich wie inhaltlich starke Verwandtschaft mit dessen übrigen hagiographischen Schriften zeigt, zumal mit der Katharinen-Legende.

(3) Von einem Enkomion des Damaskeners auf den Martyrer Petros von Majuma haben wir nur durch Theophanes Kenntnis (*Chronogr.* ed. de Boor 417, 14 ff. Vgl. M. 94, 479 Anm.). Aber wahrscheinlich liegt hier bei Theophanes eine Verwechslung mit Petros von Kapitolias vor, wie P. Peeters nachgewiesen haben dürfte (*Anal. Boll.* 57 (1939) 299-333. Vgl. auch nächste Anmerkung). Jedenfalls ist kein Enkomion auf Petros von Majuma erhalten.

(4) Das Martyrium des hl. Petros von Kapitolias († 13. Jan. 715) ist nur noch in einer georgischen Übersetzung erhalten, die C. Kekelidse im *Christianskij Vostok* 4 (1915) 1-71 herausgegeben und P. Pee-

81 (Oratio de S. Saba = Verwechslung mit « Hom. de Sabbato Scto ». = Nr. 104)

E. *Homilien und andere liturgische Reden* (1).

82 De miraculo S. Michaelis in Chonais . . . . . . unediert — 2 s. 15 — unecht (2)

TERS in *Anal. Boll.* 57 (1939) 299-333 analysiert und mit einem Kommentar versehen hat. Im Titel bezeichnet sich dieses Werk ausdrücklich als Schrift des Johannes von Damaskos. Peeters hat zwar starke Zweifel an der Richtigkeit dieser Bezeichnung geäussert, aber seine Begründung scheint mir doch mit zuviel moderner Psychologie belastet, als dass sie überzeugen könnte. Zweifellos ist der Bericht, was auch Peeters nicht bestreitet, von einem Augenzeugen geschrieben, kann also in dieser Hinsicht sehr wohl von Johannes Damaskenos stammen. Ja gerade der Umstand, an dem sich Peeters stösst, dass nämlich der Verfasser vom Zeitpunkt der Verhaftung des Petros an mit minutiöser Genauigkeit erzählt, während er über die vorhergehenden Lebensabschnitte des Martyrers und seiner Familie nur mangelhaft unterrichtet scheint, würde genau auf Johannes passen, da dieser im Jahre 715 noch verhältnismässig jung gewesen sein muss und daher wohl erst im Zusammenhang mit der aufsehenerregenden Affäre von Petros gehört haben dürfte. Auch gewisse Inkonsequenzen und konstruktive Mängel, die Peeters in der Passio gefunden und dem Damaskener nicht zutrauen will, haben durchaus ihre Parallelen im sonstigen hagiographischen Schrifttum dieses Autors. Man hat sich die Charakteristik des Johannes von Damaskos vielfach zu einseitig bloss nach seinen streng theologischen Schriften zurecht gemacht und ist dann auf Grund dieser Charakteristik zu manchem Fehlurteil gekommen. In diesem hier vorliegenden Fall ist freilich eine sichere Entscheidung schwer zu fällen, da der Originaltext verloren ist und darum der Vergleich der Passio mit anderen Werken des Damaskeners in verschiedener Hinsicht nicht mit der wünschenswerten Verlässigkeit durchgeführt werden kann.

(1) Auf keinem Gebiet der patristischen und byzantinischen Literatur wimmelt es bekanntlich so sehr von Spuria und Pseudepigrapha wie auf dem der Homiletik (und vielleicht noch der kirchlichen Dichtungen). Der 2. Teil des Ehrhardschen Werkes: *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche* wird davon ein drastisches Bild geben. Natürlich finden wir diesen Übelstand auch bei den Homilien des Johannes von Damaskos. Die handschriftliche Überlieferung allein kann darum auf diesem Gebiet noch weniger entscheiden als bei den übrigen Schriften. Was hier für Echtheitsuntersuchungen vor allem notwendig wäre, ist eine Form- und Stilgeschichte der patristischen und byzantinischen Predigt, die uns leider immer noch fehlt, trotz einiger sehr dankenswerter Vorarbeiten wie J. List, *Studien zur Homiletik Germanos I. von Konstantinopel und seiner Zeit* (Athen 1939);

83	Encom. in SS. Angelos (Inc. Τὸν μὲν λόγον) . .	ed. F. Combefis Auctar. Nov. I 1525-1580	19 s. 10	Mich. Synkellos (1)
84	Hom. I in Nat. BMV. .	M. 96, 661-680	104 s. 9	echt (2)

B. MARX, *Severiana unter den Spuria Chrysostomi bei Montfaucon-Migne* (*Or. Christ. Per.* 5 [1939] 281-367); Ders., *Procliana. Untersuchungen über den homiletischen Nachlass des Patriarchen Proklos von Konstantinopel* (Münster 1940); Ders., *Der homiletische Nachlass des Basileios v. Seleukeia* (*Or. Christ. Per.* 7 [1941] 329-369); C. CHEVALIER, *Les trilogies homilétiques* (*Gregorianum* 18 [1937] 361-378) und D. FECIORU, *Eine neue Predigtart in der orthodoxen Homiletik* (*Biserica Ort. Rom.* 64 [1946] 60-92; 180-193; 386-397; rumän.) u. a. Auch andere Hilfsmittel, wie etwa ein Lexikon der zahllosen Bilder und τύποι, wären ein dringendes Bedürfnis. Sie müssten freilich viel gründlicher und vollständiger sein als etwa die diesbezüglichen Versuche von S. Eustratiades für die Hymnographie.

(3) (zu S. 36) In ein paar jungen Handschriften (cod. Oxford. Bodl. Baroc. 107 s. 15/16 ff. 70r-75v; Paris. Suppl. gr. 163 s. 18 f. 1r-? und Oxford. Bodl. Grabe 8 s. 18 (?) ff. 42-44) findet sich (aber in keiner vollständig) eine dem Damaskener zugeschriebene μετάφρασις εἰς τὸ θαῦμα τοῦ ἀρχιστρατηγοῦ Μιχαὴλ τοῦ ἐν ταῖς Χώναις. Inc. Οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται. F. NAU erwähnt sie in seiner Ausgabe der Urform dieser Legende, hält sie aber für ein écrit récent et de nulle valeur (*Patrol. Orient.* 4, 545 A. 2). Auch M. LEQUIEN kannte sie, scheint ihr aber ebenfalls keine besondere Beachtung geschenkt zu haben (M. 95, 883 Anm.). Nach der kurzen Probe, die mir vorläufig nur zur Verfügung steht (Paris. Suppl. gr. 163 f. 1r) erinnert die Diction tatsächlich stark an Johannes Damaskenos. Auch zeitlich wäre die Autorschaft des letzteren nicht unmöglich, da der Ursprung der Legende in der Zeit zwischen 692-787 oder noch etwas früher zu suchen ist. Aber das späte Auftauchen des Textes in der Überlieferung mahnt immerhin zur Vorsicht. Es könnte sich auch um eine bewusste Nachahmung handeln.

(1) Von den beiden in zahlreichen Handschriften überlieferten Engel-Homilien des Michael Synkellos geht die mit dem Inc. Τὸν μὲν λόγον in 2 jungen Handschriften (cod. Scorial. 258 [Y II 6] s. 15 ff. 106-112; Holkham 90 s. 15 ff. 1-16v) unter dem Namen des Damaskeners; aber Stil und Inhalt sprechen eindeutig für Michael Synkellos.

(2) Von den folgenden 5 Homilien auf Mariae Geburt kann nur die erste (Inc. Δεῦτε πάντα) dem Damaskener zugesprochen werden. Zwar ist auch ihre Echtheit von einigen bestritten oder doch bezweifelt, so u. a. von J. LANGEN (a. a. O. S. 224) und J. DYOBUNIOTES (a. a. O. S. 128 f.). Aber ihre Bedenken gründen sich hauptsächlich auf die Annahme, dass diese und die folgende Homilie, die tatsächlich nicht von Johannes Damaskenos sein kann, vom gleichen Verfasser stammen müsste. In Wirklichkeit trifft aber diese Annahme nicht zu, wie gleich zu zeigen sein wird. Infolgedessen besteht auch kein Anlass, der sehr alten und einhelligen handschriftlichen Bezeugung zu misstrauen.

85	Hom. II in Nat. BMV	M. 96, 679-698	35 s. 9	Theod. von Stud. (1)
86	Hom. III in Nat. BMV	M. 97, 820-844	45 s. 11	Andr. von Kreta (1)
87	Hom. IV in Nat. BMV	M. 97, 844-861	59 s. 9	Andr. von Kreta (1)
88	Hom. V in Nat. BMV	M. 97, 861-881	70 s. 9	Andr. von Kreta (1)
89	Encomium in S. Joannem Chrysostomum	(vgl. Nr. 74)	31 s. 11	echt
90	Encom. in S. Barbaram	(vgl. Nr. 69)	7 s. 10	echt
91	Sermo in Concept. S. Deiparae (auch in Concept. S. Annae)	M. 96, 1459-1500	9 s. 9	Joh. « von Euboia » (2)

Bei der zweiten Homilie (Inc. Λαμπρῶς πανηγυρίζει) schwankt die Überlieferung zwischen Johannes Damaskenos (13 Handschriften, davon keine älter als 13. Jh.) und Theodoros Studites (19 Handschriften, darunter 2 schon aus dem 9. Jh.). Aber nicht nur dieses Überlieferungsverhältnis spricht bereits für den Studiten, sondern auch sprachliche und inhaltliche Gründe, wie VAN DE VORST gezeigt hat (*A propos d'un discours attribué à S. Jean Damascène, Byz. Zeitschr.* 29 [1914-19] 128-132). Dazu kommt, wie F. Dölger festgestellt hat, dass der Satzklauselbefund entschieden gegen Johannes Damaskenos spricht; denn während für die rhetorischen Werke des Johannes Damaskenos die Prozentzahlen der rhythmischen Satzschlüsse zwischen 75 und 83 liegen, weist diese Homilie nur 48 % auf.

Die letzten 3 Nativitas-Homilien (Inc. Ἄλλοι μὲν ἄλλας; Πάλιν ἑορτή; Εἰ μετρεῖται) gehen häufig (in etwa 1/4-1/3 der Handschriften) auch unter dem Namen des Damaskeners, aber häufiger noch (in etwa 2/3-3/4 der Handschriften, und vor allem auch in den älteren) unter dem des Andreas von Kreta. Leider versagt hier das Satzklauselgesetz als Echtheitskriterium, weil diese beiden Autoren nahezu die gleichen Prozentzahlen rhythmischer Satzschlüsse haben. Aber neben der Überlieferung sprechen doch auch sprachliche und stilistische Gründe für Andreas von Kreta trotz der Bedenken, die L. ALLATIUS dagegen geltend macht (M. 94, 169 n. LXIV); denn in diesem Punkt ist Allatius nicht von Vorurteilen frei, wie die übernächste Anmerkung zeigen wird.

(1) Vgl. die vorhergehende Anmerkung.

(2) Wie einige Homilien und Enkomien des Damaskeners (zum Beispiel auf die hl. Anastasia, Paraskeue, Nativitas D. N. J. Chr.) versehentlich seinem Namensvetter und Landsmann Johannes « von Euboia » zugeschrieben wurden, so sind auch einige Homilien des letzteren unter den Namen des ersteren geraten. Dazu gehört die Homilie auf die Empfängnis Mariens (oder der hl. Anna, wie sie in manchen Handschriften bezeichnet wird.) Es sind aber nur 2 späte Handschriften, die den Damas-

92	Sermo in Nativ. Dni. N. Jesu Christi	ed. D. Hoeschel u. S. Eustratiades	61 s. 10	echt (1)
93	Sermo in Hypapanten Dni (Inc. Εἶχε μὲν)	unediert	14 s. 12	echt (2)
94	Sermo de iis, qui in fide dormierunt	M. 95, 247-278	148 s. 9	unecht (3) Mich.Synk.?

---

kener nennen, während die älteren alle Johannes « von Euboia » haben. Einige inhaltliche Gründe für die Zugehörigkeit zu letzterem hat F. DÖLGER genannt in *Mélanges P. Peeters* II (*Anal. Boll.* 68 [1950]) 10 f.

(1) Die Homilie auf die Geburt Christi, eine beliebte Weihnachtslesung in den griechischen Klöstern, hat bereits L. ALLATIUS einiges Kopfzerbrechen verursacht. Trotz der gegenteiligen temperamentvollen Ausführungen in seinen Prolegomena (M. 94, 171 n. LXV ss) scheint er, nach seinen Vorarbeiten zu schliessen, ursprünglich an der Autorschaft des Damaskeners nicht gezweifelt zu haben. Die Gründe, die er später dagegen geltend gemacht (a. a. O.), beruhen auf einer irrigen und irreführenden Charakteristik des damaskenischen Stiles. F. Dölger hat in einer eingehenden Untersuchung, die druckfertig vorliegt, nachgewiesen, dass gerade die von Allatius als nicht-damaskenisch bezeichneten Merkmale auf den Stil des Damaskeners zutreffen und hat auch sonst eine solche Menge von damaskenischen Eigenheiten und Parallelen zu dessen anderen Schriften festgestellt, dass an der Echtheit dieser bisher dem Damaskener durchwegs abgesprochenen Homilie nicht mehr zu zweifeln ist, ja dass sie sogar eine Schlüsselstellung für den Echtheitsbeweis einer Reihe anderer Schriften darstellt. Vgl. vorläufig den kurzen Hinweis in F. DÖLGER, *Johannes « von Euboia »*, in *Mélanges P. Peeters* II, S. 11 A. l. Für Johannes Damaskenos spricht auch überwältigend die handschriftliche Überlieferung (49 Handschriften), während die übrigen sich zersplittern auf Johannes « von Euboia » (4), Johannes Chrysostomos (2), unter dessen Namen sie auch D. Hoeschel 1594 in Augsburg herausgab, Andreas von Kreta (1), Basileios d. Gr. (1), Anastasios Sinaites (1).

(2) In der Überlieferung der Predigt auf Hypapante halten sich sowohl nach Zahl wie nach Alter der Handschriften Gregor von Nyssa und Johannes von Damaskos ungefähr die Waage. Dass aber Gregor von Nyssa nicht als Autor in Frage kommen kann, geht schon aus der Christologie der Homilie hervor, die eindeutig das Chalcedonense voraussetzt. Einer Zuweisung an Johannes Damaskenos aber steht weder inhaltlich noch sprachlich etwas im Wege.

(3) Die Zweifel an der Echtheit dieser in der griechischen Liturgie am Allerseelentag (Samstag vor Sexagesima) verwendeten und darum so ungewöhnlich zahlreich überlieferten Rede setzen im Abendland schon früh ein, allerdings mit wechselnden Begründungen (vgl. L. ALLATIUS, M. 94, 139 n. XXVII ss) und werden heute ziemlich allgemein geteilt. Nur J. DYOBUNIOTES (a. a. O. S. 153 ff) und F. DIEKAMP (*Röm. Quart. Schr.* 17 [1903] 371-382) halten trotzdem an ihrer Echtheit oder wenigstens an deren Möglichkeit fest. Tatsächlich konnte auch namentlich Die-

95	Sermo I in Annunt. BMV	M. 98, 320-340	33 s. 11	unecht (1)
96	Sermo II in Annunt. BMV	M. 96, 648-661	56 s. 12	unecht (1)
97	Sermo III in Annunt. BMV	M. 96, 643-648	4 s. 14	? (1)

---

kamp manche der erhobenen Einwände mit Recht zurückweisen (wie übrigens schon Allatius), aber doch nicht alle und vor allem nicht den in diesem Fall mit Händen zu greifenden sprachlichen und stilistischen Unterschied zwischen dieser Predigt und den anderen Homilien des Damaskeners, auf den ebenfalls schon Allatius hingewiesen hatte. In keiner seiner echten Reden z. B. hat Johannes Damaskenos Verse eingefügt und vor allem können ihm auf Grund seiner echten Dichtungen nicht so stümperhafte Jamben zugemutet werden, wie sie in dieser Rede enthalten sind. Dagegen deuten alle diese Merkmale, was bisher nicht beachtet wurde, mit grosser Wahrscheinlichkeit auf Michael Synkellos († 846); man vergleiche nur z. B. seine oben erwähnte Predigt auf die hl. Engel (S. 37 A. 1), die nicht bloss stilistisch dieselben Eigenheiten aufweist, sondern auch ebenso schlechte Jamben enthält. Auch die inhaltlichen Rätsel der seltsamen Rede finden durch diese Annahme eine plausible Lösung. Denn Michael Synkellos war Teilnehmer jener delikaten Verhandlungen mit der Kaiserin-Witwe Theodora bezüglich der Beilegung des Bilderstreites 742, bei denen es sich darum handelte, die Orthodoxie wiederherzustellen ohne den Namen des verstorbenen Kaisers ins Anathem miteinzubeziehen, also irgend eine Form zu finden, ihn nachträglich von seiner Schuld zu lösen (vgl. S. Vailhé, *S. Michel le Syncelle et les deux frères Grapti, S. Théodore et S. Théophane, Rev.de l'Or. Chrét.* 6 [1901] 313-332 u. 610-642, vor allem 628 ss). Eben dieses Problem wird aber u. a. in unserer Rede behandelt. Damit erklärt es sich aber zugleich auch, warum die Rede von Anfang an unter einem anderen Namen geht. Denn man brauchte für den besagten Zweck offenbar eine anerkannte Autorität. Nach meiner Überzeugung, die ich später ausführlicher begründen werde, handelt es sich also hier um eine bewusste Unterschiebung.

(1) Die 3 Homilien auf Mariae Verkündigung, die unter dem Namen des Damaskeners gehen, bereiten sowohl überlieferungsmässig wie auch sprachlich und stilistisch Schwierigkeiten. Die erste (Inc. Τῆς παρούσης) wird in den Handschriften nicht weniger als 4 verschiedenen Autoren zugeschrieben: Johannes Chrysostomos (3 Handschriften, älteste 13. Jh.), Leontios von Neapolis (10 Handschriften, älteste 11. Jh.), Johannes Damaskenos (4 Handschriften, älteste 15. Jh.), Patriarch Germanos (15 Handschriften, älteste 12. Jh.). Schon wegen der dürftigen Bezeugung für den Damaskener kann sie diesem wohl kaum gehören, aber auch wegen anderer Gründe. So z. B. ist die Satzklauselzahl nur 60 %, was allerdings in diesem Fall mit dem dialogischen γένος der Predigt zusammenhängen kann, da dieses begreiflicherweise für die Rhythmisierung weniger günstig ist. Aber auch der dialogische Bau der Predigt selbst ist eine Erschei-

98 Homilia in Domin. Sexagesimam = Nr. 94 . . (1)

---

nung, die sonst bei Johannes Damaskenos keine Parallele hat. Ob die Predigt freilich dem Patriarchen Germanos., unter dessen Werken sie auch ediert ist, mit Sicherheit zugesprochen werden kann, muss erst noch geprüft werden. G. LA PIANA (*Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dalle origini al sec. IX con rapporti al teatro sacro d'Occidente*, Grottaferrata 1912 und *The Byzantine Theater*, *Speculum* 11 [1936] 171-211) und D. FECIORU (vgl. oben S. 36-37 A. 1), die beide die Lücken des Migne-Textes aus verschiedenen Handschriften ergänzen, haben sich mit der Autorfrage nicht näher befasst.

Anders liegt der Fall bei der zweiten Homilie (Inc. Νῦν ἡ τῆς βασιλίδος), die in den Handschriften so gut wie einhellig dem Damaskener zugeschrieben wird. Hier machen vor allem die in der Predigt berührten Zeitumstände Schwierigkeiten. Denn sie scheint die Beendigung oder wenigstens eine gewisse Unterbrechung des Bilderstreites vorauszusetzen, auch sonst friedliche Zeiten und siegreiche Übermacht der Byzantiner über den Islam, alles Umstände, die auf die Lebenszeit des Johannes Damaskenos nicht zutreffen (wobei allerdings nicht verschwiegen werden darf, dass die betreffenden Anspielungen in der Predigt nicht eindeutig klar sind [vgl. J. DYOBUNIOTES, a. a. O. S. 127 f.]). Der Vorschlag Lequiens, die Predigt deshalb vor dem Ausbruch des Bilderstreites anzusetzen, überzeugt nicht. Auch die Zahl der rhythmischen Satzschlüsse (55 %) spricht gegen den Damaskener.

Die dritte Verkündigungshomilie ist nur arabisch erhalten und auch da nur zum Teil, wenigstens im cod. Paris. arab. 151 s. 14 ff. 1r-7r, nach welchem M. Lequien sie lateinisch herausgegeben hat. Ob die 3 anderen Handschriften, die G. GRAF (a. a. O. S. 378) und J. NASRALLAH (a. a. O. S. 188) noch nennen, die Homilie vollständig enthalten, ist nach der Zahl der Folien zu bezweifeln. Das Fragment enthält zwar nichts, was gegen die Autorschaft des Damaskeners spräche, aber auch keine positiven sicheren Kriterien. Beim Fehlen des griechischen Originals wird daher schwerlich eine endgültige Entscheidung möglich sein.

(1) Die Bezeichnung « in Dominicam Sexagesimam » ist irreführend, denn die Predigt wird nicht an diesem Sonntag, sondern am Samstag vor Sexagesima, d. h. an « Allerseelen », gelesen. Im übrigen vgl. oben S. 39 A. 3. Im cod. Hierosol. Patr. Nea Sylloge 24 s. 17 ff. 226v-229v geht auch die sonst regelmässig Johannes Chrysostomos zugeschriebene Predigt auf den Samstag bzw. Sonntag Sexagesima (τῆς ἀπόκρεω) Inc. Ὅσοι τὰ τοῦ βίου μάταια unter dem Namen des Damaskeners, wohl infolge eines falsch bezogenen τοῦ αὐτοῦ. Die bei A. EHRHARD, *Überl. u. Best.* III 237 u. 266 genannte Predigt des Johannes Damaskenos auf den Samstag vor Sexagesima mit dem abweichenden Inc. Πολλάκις τελείοις ist identisch mit unserer Nr. 94; es fehlt nur der Anfang (M. 95, 248 A 1-B 3).

99	Hom. in Domin. Palmarum	unediert	6 s. 13	echt (1)
100	Λόγοι εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην τεσσαρακοστήν . .	unediert	2 s. 17	? (2)
101	Hom. in ficum arefactam.	M. 96, 575-588	41 s. 9	echt (3)
102	Hom. de decem virginibus.	M. 59, 527-532		unecht (4)
103	Hom. in S. Parasceven et Crucem	M. 96, 589-600 M. 50, 811-816	15 s. 9	Patr. Proklos (5)
104	Encomium in S. Crucem	M. 87, 3301-3309	16 s. 10	Sophr. v. Jerusalem (6)

(1) Die Homilie auf den Palmsonntag gehört sicherlich nicht zu den typisch damaskenischen Predigten, aber andererseits enthält sie auch nichts, was gegen seine Autorschaft spräche. So besteht vorläufig kein Grund, an der zwar dürftigen und späten, aber immerhin einhelligen Überlieferung zu zweifeln.

(2) 2 ganz späte Athos-Handschriften (Dionys. 118 [3652] s. 17 und Karakall. 92 [1605] s. 17) enthalten nach dem Katalog von LAMPROS Predigten des Johannes von Damaskos auf die Fastenzeit ἀπὸ τοῦ σαββάτου τῶν ψυχῶν μέχρι καὶ τοῦ Πάσχα, die letztere ausschliesslich, die erstere neben anderen. Ob es sich dabei um eine Zusammenstellung unserer Nrn. 98-105 handelt oder um andere Homilien oder ob eine Beziehung besteht zu dem oben S. 28 A. 1 erwähnten Werk, konnte bis jetzt nicht nachgeprüft werden.

(3) Die Echtheit der Homilie auf den verdorrten Feigenbaum und auf das Gleichnis vom Weinberg steht sowohl nach Überlieferung wie nach Inhalt und Form ausser jedem Zweifel.

(4) Bei der Homilie auf die 10 Jungfrauen, die nur in 2 späten Handschriften (Konstantinopel, Hell. Philol. Syllog. 3 s. 15 ex. und Bukarest. Akadem. 609 s. 16/17) dem Damaskener zugeschrieben wird, während sie sonst regelmässig unter dem Namen des Johannes Chrysostomos geht, liegt offenbar eine Verwechslung vor, die darauf beruhen dürfte, dass diese Predigt vielfach als Lesung für den Dienstag in der Karwoche diente (und infolgedessen unmittelbar auf die Homilie über den Feigenbaum folgte, die am Karmontag gelesen wurde) und ihr mit einem gedankenlosen τοῦ αὐτοῦ angefügt wurde.

(5) Die Predigt auf den Karfreitag und auf das Hl. Kreuz ist nur in 2 jungen Handschriften (14. und 15. Jh.) dem Damaskener zugeschrieben, sonst regelmässig und zwar schon sehr früh dem hl. Johannes Chrysostomos, unter dessen Spuria sie auch ediert ist. Auch der geringe Prozentsatz von rhythmischen Satzschlüssen (49 %) spricht gegen Johannes von Damaskos. Sie dürfte aber auch Johannes Chrysostomos kaum gehören, sondern, wie B. MARX in seinen *Procliana* (Münsterische Beiträge zur Theologie 23, Münster 1940) S. 42 f. wahrscheinlich gemacht hat, wohl dem Patriarchen Proklos von Konstantinopel.

(6) Das Enkomion auf das Hl. Kreuz (Inc. Σταυροῦ πανήγυρις) ist, offenbar versehentlich nur in einer einzigen, wenn auch der ältesten

105	Hom. in Sabbat. Sanctum	M. 96, 601-644	20 s. 10	echt (1)
106	Hom. in Ascensionem D.ni N. Jesu Christi (arab.).	unediert	1 s. ?	? (2)
107	Oratio de translatione manus S. Joannis Bapt.	ASS Jun. IV, 739 u. B. Latyšev		Theod. Daphnopates (3)
108	Hom. in Transfig. Domini	M. 96, 545-576	78 s. 10	echt (4)

von allen Handschriften dem Damaskener zugeschrieben, sonst regelmässig dem Sophronios von Jerusalem, dessen Autorschaft zu bezweifeln kein Grund vorliegt.

(1) Die Homilie auf den Karsamstag gehört sowohl nach äusseren wie nach inneren Kriterien zu den zweifellos echten Schriften des Damaskeners. Sie geht gelegentlich auch unter dem Titel: in sepulturam Domini. Auch der 5. der vom Mönch Antonios ins Arabische übersetzten Traktate, der über die Dauer des Aufenthaltes des Herrenleibes im Grab handelt, ist, wie G. Graf in seiner noch ungedruckten Untersuchung festgestellt hat, ein fast wörtlicher Auszug aus dieser Predigt (M. 96, 625, 25-628, 15), nicht, wie J. Nasrallah (a. a. O. S. 185) meint, eine Kompilation aus den cp. 27-29 des 4. (lies 3.!) Buches der Expositio. – Eine andere Predigt auf das hl. Kreuz im cod. Athous Lavra 1949 (Θ 187) s. 18 ff. 39r-41, (Inc. Ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ) ist nichts anderes als cap. 84 der Expositio.

(2) Nur in der arabischen Handschrift Hierosol. Jak. 8 S. 195-204 ist eine Homilie unter dem Namen des Damaskeners auf die Himmelfahrt Christi überliefert. Da aber weder G. Graf (a. a. O. S. 378) noch J. Nasrallah (a. a. O. S. 188) Näheres über den Inhalt angeben, kann vorläufig dazu nicht Stellung genommen werden.

(3) Hier handelt es sich wieder um eine der zufälligen Verwechslungen in 2 jungen Handschriften (cod. Taurin. gr. 320 [C V 23] s. 15 ff. 398-411 und Holkham 90 s. 15 ff. 176-189), die gegenüber der sonstigen Überlieferung nicht ins Gewicht fallen.

(4) Die Homilie auf die Verklärung des Herrn ist in den zahlreichen Handschriften fast einstimmig dem Damaskener zugeschrieben, nur 2 aus dem 14. Jh. nennen Andreas von Kreta und eine aus dem 15. Jh. Johannes Chrysostomos. (Dagegen ist nicht richtig, dass in einem cod. Seguerianus = Coisl. ein Johannes von Antiocheia als Autor genannt sei, wie F. Combefis und nach ihm alle anderen behaupten). Die Homilie ist auch inhaltlich und sprachlich durch und durch damaskenisch. Wenn J. Dyobuniotes (a. a. O. S. 72 f.) sie trotzdem einem Schüler zuweisen zu müssen glaubt, weil einige Lehrpunkte und Anschauungen bei aller Ähnlichkeit etwas anders entwickelt zu sein scheinen, so setzt er bei Johannes Damaskenos wohl ein zu starres Beharrungsvermögen voraus. Johannes ist vielmehr trotz seiner häufigen Selbstwiederholungen und gerade auch in diesen Selbstwiederholungen von verhältnismässig grosser Abwechslungs- und Anpassungsfähigkeit und hat in seinen Ansichten und vor allem in seiner Terminologie zweifellos eine gewisse Entwicklung und Klärung durchgemacht.

109	Hom. I in Dorm. BMV	M. 96, 699-722	78 s.	9	echt [1]
110	Hom. II in Dorm. BMV	M. 96, 721-754	90 s.	9	echt [1]
111	Hom. III in Dorm. BMV	M. 96, 753-762	52 s.	9	echt [1]

[1] Die 3 Dormitio-Homilien bilden eine Trilogie und zwar die einzige, die uns vom Damaskener überkommen ist. (Die 3 Bilderreden sind ja zeitlich von einander getrennte Neubearbeitungen ein und derselben Schrift. Zum Formprinzip der Trilogie vgl. C. CHEVALIER, *Les trilogies homilétiques, Gregorianum* 18 [1937] 361-378). Trotz dieser inneren Zusammengehörigkeit sind sie nicht gleichmässig und verhältnismässig selten gemeinsam überliefert: Nur etwa ein Drittel der Handschriften enthält alle 3 Predigten, ein weiteres Drittel je 2 und der Rest der Handschriften nur jeweils 1 Predigt, ausgenommen die dritte Predigt, die allein ganz selten überliefert ist und auch ihrem Wert nach gegenüber den beiden anderen bedeutend abfällt. Ohne jeden Zweifel ist die Trilogie echt; aber ebenso zweifellos ist der berühmte Einschub am Ende der 2. Homilie aus der sogenannten historia Euthymiaca eine fremde Zutat. Das beweisen sowohl die sachlichen Widersprüche dieses Textes gegenüber dem übrigen Inhalt (vgl. dazu insbesondere M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la S. Vierge* [*Studi e Testi* 114] Città del Vaticano 1944, S. 159 ff.) wie auch der sprachliche Befund und das Verhältnis der rhythmischen Satzschlüsse. Gegen die letzten beiden Kriterien könnte man freilich einwenden, dass der Damaskener den Einschub eben talem qualem übernommen habe. Auch der apokryphe Charakter desselben kann bei der sonstigen Vorliebe des Johannes für derartige Quellen nicht als entscheidendes Hindernis betrachtet werden. Wohl aber wird man annehmen dürfen und müssen, dass ein Schriftsteller von den Qualitäten des Damaskeners, der so manches fremde Werk ganz oder teilweise naht- und bruchlos in seine eigenen einzubauen verstanden hat, einen solchen Einschub kompositorisch geschickter gemacht und die Widersprüche ausgeglichen hätte. Ein Problem für sich ist es allerdings, wie dieser Einschub in die gesamte Überlieferung der Predigt eindringen konnte, was nach unseren bisherigen Beobachtungen der Fall zu sein scheint. Wenigstens findet sich unter den Handschriften, die wir bis jetzt prüfen konnten – und das sind von den ältesten 30 Handschriften mehr als die Hälfte, von den übrigen etwa ein Drittel – keine einzige ohne ihn. Auch die älteste lateinische Übersetzung im cod. Augiensis (= Reichenau, jetzt Karlsruhe) 80, der dem ältesten griechischen Textzeugen, dem cod. Paris. gr. 1470 a. 890 nahezu gleichalterig sein dürfte, weist ihn bereits auf. Er muss also schon eingefügt worden sein, bevor die schriftliche Verbreitung der Predigt über ihren Entstehungsort hinaus begonnen hatte, d. h. wohl in Mâr-Saba oder Jerusalem selbst. Zugleich muss aber der Interpolator, nach der Tendenz des Einschubs zu schliessen, auch ein besonderes Interesse für Konstantinopel und grosse Vertrautheit mit den dortigen Verhältnissen gehabt haben. So liegt es nahe, auch hier wieder an Michael Synkellos zu denken, den einstigen Mönch von Mâr-Saba und späteren Synkellos von Jerusalem und Konstantinopel oder wenigstens an

112	Homilia de secundo Adventu Domini	unediert	1 s. 16	? (1)
113	Homilia de die iudicii (lat.)	ediert (s. Anm.)		unecht (2)
114	Weitere Homilien ? . . .			? (3)

einen aus seiner Umgebung. Es dürfte zum Beispiel immerhin auffallen, dass jenes wörtliche Zitat aus Dionysios Areopagites, das die historia Euthymiaca enthält, ja auf dem sie hauptsächlich beruht, genau den gleichen Umfang hat (ἐπεὶ καὶ... ἐπακούσας = M. 96, 749 C4-752 A 11) wie in der von Michael Synkellos verfassten Vita des Areopagiten (M. 4, 656 A6-B9), während dieselbe Stelle in der 2. Dormitio-Homilie des Andreas von Kreta, die man bisher für die Quelle der historia Euthymiaca hielt (vgl. M. JUGIE, a. a. O. S. 164), sowohl am Anfang wie am Schluss länger und in der Mitte durch einen rhetorischen Einschub unterbrochen ist (M. 97, 1061 B5-1064 A 13). Jedenfalls scheinen hier irgendwelche Zusammenhänge zu bestehen, die geprüft zu werden verdienen.

(1) Mit dieser Homilie auf die zweite Ankunft des Herrn, die im cod. Athen. 1098 a. 1507 dem Damaskener zugeschrieben wird, dürfte wohl die S. 41 A. 1 genannte (pseudo ?) - chrysostomische auf den Samstag vor Sexagesima (Inc. Ὅσοι τὰ τοῦ βίου μάταια) gemeint sein, die auch unter dem obigen Titel geht (vgl. A. EHRHARD, *Überl. u. Best.* I 272 und M. 64, 1381, 11). Eine Homilie mit dem etwas erweiterten Titel Λόγος περὶ τῆς δευτέρας κυρίου παρουσίας, ὅτι (?) μέλλει κατελθεῖν ἐπὶ τῆς γῆς (?) τοῦ κρῖναι πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου soll nach Ph. LABBÉ, *Conspectus* etc. (vgl. S. 21-22 A. 3) p. 59 in einem nicht näher bezeichneten cod. Cryptensis stehen, den ich noch nicht identifizieren konnte.

(2) In einigen früheren Gesamtausgaben (Basel 1575 p. 457-458; Paris 1577 f. 556 s.; 1603 f. 506r-v; 1619) ist unter die damaskenischen Werke auch eine (lateinische) Predigt de die iudicii (richtiger über die Barmherzigkeit, insbesondere das Almosengeben) incerto interprete aufgenommen (Inc. Audimus cum Evangelium legitur) ohne jede Angabe über Fundort, Handschrift u. dgl. Uns ist nirgends die griechische Unterlage begegnet. Die Predigt macht auch sowohl inhaltlich wie formell (soweit man das aus der Übersetzung erschliessen kann) einen durchaus undamaskenischen Eindruck.

(3) Von einer Reihe von Handschriften, die nach den Katalogen « Predigten » des Johannes Damaskenos enthalten, konnte bis jetzt nichts weiter in Erfahrung gebracht werden als eben diese Tatsache. Sie seien darum hier vorläufig wenigstens zusammengestellt:

cod. Athous Iwiron. 591 (4711) s. 16
» » Kansokal. 216 s. 19 ff. 145-227
» » Pantokr. 84 (1118) s. 14
» » Philoth. 84 (1848) s. 15 Nr. 1
» » Philoth. 113 (1877) s. 15 Nr. 13
» » Xenoph. 28 (730) s. 14-18 Nr 2
» » Stavronik. 78 (943) s. 17 Nr. 1

F. *Varia.*

115	Opus physicum	ed. Billius Paris 1577		Nikeph. Blemmyd. (¹)
116	De generatione hominis .	ed. K. Krumbacher (s. Anm.)	23 s. 10	unecht (²)
117	Quid est homo ?	M. 95, 244	4 s. 14	echt ? (³)

---

cod. Hierosolym. Patr. 377 s. 17
» Holkham 82 s. 15/16
» Holkham 90 s. 15 ff. 215-231
» Lond. Brit. Mus. Addit. 14066 s. 12/13
» Skiathos, Monast. Annunt. 10 s. 18 Nr. 25
» Sinait. arab. 408, 2; 408, 4 (a. 1258); 409, 3 (a. 1534);
» 409, 8; 482, 6; 504, 6 (s. 14); 533, 2; 535, 1.

Über letztere bringt hoffentlich in Bälde die neue Sinai-Expedition Aufklärung (vgl. G. GARITTE, *Expédition paléographique au Sinaï. Le Muséon* 63 [1950] 119-121). Sollte sonst jemand über eine der genannten Handschriften Aufschluss geben können, so wäre ich für gütige Mitteilung dankbar.

(¹) Über die falsche Zuweisung dieses Werkes und ihre Gründe hat bereits L. ALLATIUS in seinen *Prolegomena* alles Nötige gesagt (M. 94, 181 n. LXXIII). Es ist jedoch nicht erst von J. BILLIUS in seiner Gesamtausgabe (Paris 1577), sondern bereits von dem Humanisten Hilarion von Verona, und zwar unter dem Titel « de rebus naturalibus » als damaskenisches Werk ediert worden (*S. Joannis Damasceni nusquam formis pressa doctiore ore quam Minerve composita opera vulgo* [Venedig 1514] f. XIII-XXX). Handschriftliche Unterlagen für diese Zuweisung haben sich nicht gefunden.

(²) Dieses Pseudepigraphon, das auch unter anderen Namen geht (Plinios, Splenics, Libanios, Galenos), hat K. KRUMBACHER in seinen *Studien zu den Legenden des hl. Theodosios* (*S.-B. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.* 1892, München 1893, S. 220-379) ediert und behandelt. Für eine Zuweisung an Johannes Damaskenos liegt keinerlei Anlass vor, obgleich sie schon durch die älteste Handschrift (cod. Mon. gr. 498 s. 10) bezeugt ist. Vielleicht ist sie verursacht durch eine ganz entfernte Parallele der für die Empfängnis und die Entwicklung des Menschen bedeutungsvollen Termine (3., 9. und 40. Tag bzw. Monat) mit dem in der Rede für die Verstorbenen (unsere Nr. 94) erwähnten Brauch des Totengedenkens an diesen Tagen.

(³) Dieser fragmentarische Brief beginnt mit der dem Damaskener geläufigen Definition des Menschen und ist im wesentlichen eine ausführlichere Wiederholung des kurzen Abschnittes im cp. 26 der Expositio περὶ ἀνθρώπου über die 4 χυμοί des Menschen (M. 94, 925 B). Er kann darum ebenso gut von Johannes selber stammen wie von einem späteren Benützer oder Kommentator.

118 Ἐρωταποκρίσεις τῆς παπαδικῆς τέχνης	Editio s. Anm.	20 s. 15	unecht (1)
119 Ἐξηγήσεις τῶν κβ' στοιχείων τῆς ἀλφαβήτου. (Inc. Καὶ ὁ ἀνοίξας μου τοὺς ὀφθαλμούς)	unediert	3 s. 16	? (2)
120 Διδασκαλικαὶ ἑρμηνεῖαι . .	Editio s. Anm.	1 s. 15	unecht (3)

(1) Bei dem grossen Ansehen, das Johannes Damaskenos als μελωδός in der griechischen Kirche von jeher genoss, ist es nicht verwunderlich, dass man sich seiner Autorität auch zur Deckung musikalischer Theorien zu bedienen versuchte. Bekanntlich bezeichnet schon der Verfasser des « Hagiopolites » Johannes (neben Kosmas) als den Schöpfer der sogenannten hagiopolitischen (= « neobyzantinischen » oder « runden ») Notation (cod. Paris. gr. 360 s. 14 f. 216; vgl. *Byz. Zeitschr.* 8 [1899] 112). Ob und in wie weit mit Recht, ist immer noch eine ungelöste Frage. Vor allem aber haben sich mehrere der zahllosen späteren Traktate und Lehrbücher der hagiopolitischen Methode unter den angesehenen Namen des Damaskeners gestellt, so zum Beispiel die Ἐρωταποκρίσεις τῆς παπαδικῆς τέχνης κτλ. Inc. Ἐγὼ μέν, ὦ παῖδες (ed. J. THIBAUT, in *Rev. de l'Or. Chrét.* 6 (1901) 596-609 und L. TARDO, *L'antica melurgia bizantina*, Grottaferrata 1948, 207-220). Ausser den dort und von A. PAPADOPULOS-KERAMEUS in *Byz. Zeitschr.* 8 (1899) 113 Nr. 5 u. 478-482 genannten 12 Handschriften sind uns noch weitere 8 begegnet. Ähnliche Traktate finden sich im cod. Athous Kutlumus. 461 (3534) s. 17 (*Byz. Zeitschr.* a. a. O. Nr. 6); Lavra 1258 s. 18 (L. TARDO a. a. O. p. 254 Nr. 75; vgl. auch *Byz. Zeitschr.* a. a. O. Nr. 38); im Sinait. gr. 1764 (Benešev.) s. 17 und in mehreren anderen (vgl. *Byz. Zeitschr.* a. a. O. s. 481 Nr. 1). Im cod. Paris. Suppl. gr. 815 s. 17 f. 19r und in seiner Abschrift Suppl. gr. 818 s. 19 geht auch der sonst dem Michael Blemmydes zugeschriebene Traktat (ed. L. TARDO, a. a. O. p. 245-247) unter dem Namen des Johannes Damaskenos. Aber sowohl Sprache wie Inhalt all dieser Traktate verraten auf den ersten Blick, dass sie den Namen des Damaskeners zu unrecht tragen (vgl. J. THIBAUT und L. TARDO in der Einleitung zu ihren Ausgaben), wenngleich der Verfasser der Ἐρωταποκρίσεις in seiner Vorrede offensichtlich den Widmungsbrief der Πηγὴ γνώσεως nachahmt.

(2) Von diesem Werk steht mir noch kein Text zur Verfügung. Darum kann es vorläufig hier nur notiert werden. Das späte Auftauchen in der Überlieferung mahnt von vorneherein zur Vorsicht.

(3) Von diesem Sammelsurium seltsamer Notizen über alte Philosophen, Könige, mythische Personen, Geschichtsschreiber usw., das nur im cod. Paris. gr. 2531 s. 15 ff. 32-38 erhalten zu sein scheint und sich als Werk des Johannes Damaskenos ausgibt, hat P. TANNERY in der *Rev. des Études grecques* 6 (1893) 85-91 u. 273-277 eine Beschreibung gegeben und einige Proben mitgeteilt. Er ist dabei der Überzeugung, dass der

121 Lexicon	1 s. 13	? (1)
122 Τοῦ ὁσιωτάτου καὶ ἁγιωτάτου Ἰω̃ μοναχοῦ κ. πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ ἀστρονομικῆς βίβλου (!), τρισολβίου συνταχθεῖσα (!) ἀπὸ πασῶν τῶν ἀστρονομικῶν βίβλων, παλαιῶν τε καὶ καινῶν καὶ ἀρκταῖον (!) ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως	cod. Argent. gr. 3 s. 16 ff. 1-50	unecht (2)

Compilator tatsächlich aus einem heute verlorenen Werk des Damaskeners, einem « reichen Arsenal profaner Bildung » geschöpft habe. Diese Ansicht ist aber mit K. KRUMBACHER (*Byz. Zeitschr.* 2 [1893] 637f. und 3 [1894] 193) sicher abzulehnen, sowohl wegen der krausen Art der Notizen als auch wegen des Stoffgebietes überhaupt, da beim Damaskener dafür sonst keinerlei Interesse nachzuweisen ist.

(1) L. ALLATIUS führt in seiner Liste an J. Aubert (M. 94. 116 n. XLII) folgenden Titel auf: Λεξικὸν παρὰ τοῦ ἁγιωτάτου καὶ σοφωτάτου κυροῦ Ἰωάννου πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ διορθωθὲν καὶ ἀπὸ διαφόρων βιβλίων τὰς λέξεις εἰς ἐτυμολογίαν ἑρμηνεύσαντος. Inc. Α = ἐπίρρημά ἐστιν ἐπιπληκτικόν. Ἄατος ὁ ἀβλαβής· ἄτη γὰρ ἡ βλάβη. Opus ingens, copiosum et singulare. Er meint damit offenbar den heutigen cod. Vat. Palat. gr. 46 s. 13, der dieses Lexicon unter dem obigen Titel auf 400 Folien enthält. Da jedoch in dieser Handschrift das erste und letzte Blatt von späterer Hand ergänzt sind und ein zweites Exemplar anscheinend nicht existiert, so lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob dieser Titel ursprünglich ist. Aber auch wenn das zutrifft, ist es natürlich eine andere Frage, ob er zu recht besteht. Die Prüfung dieser Frage ist noch nicht in Angriff genommen. Nach der allgemeinen Entwicklungslinie der Lexicographie dürfte von vorneherein wenig Wahrscheinlichkeit für die Echtheit bestehen; denn die Zeit der grossen Sammel-Etymologica setzt nach den bisherigen Ergebnissen der Forschung etwa erst Anfang des 9. Jh. ein (vgl. PAULY-WISSOWA s. v. *Etymologika* [v. REITZENSTEIN]). Allerdings scheint, soweit ich das im Augenblick feststellen kann, dieses Lexicon in der Forschung noch gar nicht beachtet zu sein.

Nicht zu verwechseln mit diesem grossen Sammelwerk ist ein kleines Lexicon zu den 3 jambischen Kanones des Johannes Damaskenos, das in einigen Handschriften einem Mönch Theodosios (10. Jh. ?) zugeschrieben wird und von L. G. DE STEFANI ediert ist in *Byz. Zeitschr.* 16 (1907) 58-66. (Nachtrag dazu ebenda 21 (1912) 431-435). Ausser in den dem Herausgeber bekannten 6 Handschriften ist es auch noch im cod. Laur. gr. 57, 26 s. 14 ff. 69v-71r enthalten.

(2) Dass Johannes von Damaskos in astronomischen Fragen für seine Zeit gut Bescheid wusste, geht aus verschiedenen seiner echten Werke, vor allem aus den einschlägigen Kapiteln der Expositio hervor und ist auch in seiner Vita ausdrücklich hervorgehoben. Ob er jedoch

123 Ἀστρονομία ἐκ μέρους Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ καὶ ἀποφθέγματα σοφῶν ῥητόρων		cod. Lond. Harl. 5624 ff. 278-296		unecht (1)
124 Πασχάλιον	M. 95, 239-240	11 s. 12		echt (2)
125 Medizin. Schriften . . .				Mesuë der Ältere und d. Jüngere

---

ein eigenes Werk darüber geschrieben hat, ist mehr als fraglich. Jedenfalls kann das hier genannte mit seinem stark astrologischen und abergläubischen Einschlag (vgl. C. WELZ, *Descriptio Codicum graecorum (Argentoratensium)*, Strassburg 1913, p. 8-12) unmöglich von ihm, dem entschiedenen Verteidiger der Willensfreiheit und Gegner des Aberglaubens stammen, wie schon Michael Glykas in seinem Antopologetikon an den Kaiser Manuel betont hat (*Catalogus codd. astrologicorum graec.* V, 1 p. 136, 21 ss). Aber trotzdem scheint, wie eben die Zuweisung solcher Traktate einerseits und die Verteidigung des Glykas andererseits zeigt, Johannes von den Astrologen schon früh als einflussreicher Patron und Aushängeschild in Anspruch genommen worden zu sein. So beruft sich zum Beispiel der Verfasser eines astrologischen Traktates im cod. Vat. gr. 216 f. 13v und im cod. Berol. gr. 161 (Phill. 1563) s. 16 f. 181v auf ihn, und zwar auf cp. 20 der Expositio (vgl. *Catal. codd. astrol.* V, 3 p. 75, 10 ss); ebenso ein anderer im cod. Mon. gr. 287 s. 14 f. 11r auf die Homilie in Sabbatum Sanctum (unsere Nr. 105) bezüglich des Endes der Welt. Und im cod. Laur. gr. 86, 14 f. 30v schliesst sogar ein astrologisches Gebet unter Anrufung des « Johannes Damaskenos und aller Heiligen » (*Cat. codd. astrol.* IV p. 74).

(1) Über diese Schrift fehlen uns noch nähere Angaben. Sie dürfte aber wohl in irgend einer Beziehung mit der vorgenannten sein.

(2) Gegen die Echtheit dieser Tafel zur Berechnung des Osterfestes scheint nach dem Urteil der Fachleute kein Bedenken zu bestehen (vgl. M. 95, 237; F. RÜHL, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit*, Berlin 1897, S. 168-169 [Ausgabe] und A. MENTZ, *Beiträge zur Osterberechnung bei den Byzantinern*. Diss. Königsberg 1906 p. 69 ff.).

(3) In vielen Handschriften und in einigen frühen Einzelausgaben werden Johannes von Damaskos auch medizinische Werke zugeschrieben, so besonders häufig die sogenannten « Aphorismen », ferner eine Schrift de medicamentis purgantibus (10 Handschriften), ein opusculum de phlebotomia (1 Handschrift) und einige andere. Aber trotz der unbestreitbaren naturwissenschaftlichen Interessen und Kenntnisse des Damaskeners dürfte bei all diesen Werken eine Verwechslung vorliegen, bei den « Aphorismen » mit Abü Zākariyā Yaḥyā (Yüḥannā) ben Māsawaih (= Mesuë d. Ältere oder Lateiner, auch Janus Damascenus genannt, letzteres allerdings fälschlich, da er weder in Damaskos geboren noch dort ansässig war; † 857. Vgl. C. BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur* 2, Leiden 1943, S. 266 u. Suppl. I [1937] 416) und bei « de me-

G. *Fragmente.* [1].

I. *philosophisch-theologische Fragmente* [2]

126	De draconibus	M. 94, 1600-1601	8 s. 12	echt ?
127	De strygibus	M. 94, 1604	3 s. 12	echt ?
128	Ctra Severianos.	M. 95, 225	? ?	?
129	Qua ratione homo imago Dei	M. 95, 228	9 s. 11?	?
130	De Theologia.	M. 95, 228		?
131	De animato	M. 95, 229		?
132	De partibus animae. . .	M. 95, 229-232		?

---

dicamentis » mit Mesuë d. Jüngeren, ebenfalls Johannes Damascenus genannt, aber sonst nicht näher bestimmbar; 10. od. 11. Jh.? (Vgl. M. NEUBURGER - J. PAGEL, *Handbuch d. Geschichte d. Medizin* I [Jena 1902] 612).

[1] Unter den vielen Hunderten von Auszügen aus damaskenischen Werken, die in den Handschriften begegnen, finden sich auch einige, deren Herkunft sich nicht feststellen lässt. Sie müssen also entweder zu unrecht unter dem Namen des Damaskeners gehen oder aus Werken stammen, die verlorengegangen sind. Wegen der letzteren Möglichkeit verlangen diese Stücke besondere Aufmerksamkeit, andererseits ist allerdings gerade hier eine Entscheidung sehr schwierig. Unsere Untersuchung ist in den meisten dieser Fälle noch nicht so gründlich durchgeführt, dass schon ein abschliessendes Urteil gewagt werden könnte, aber trotzdem sollen sie hier wenigstens verzeichnet sein.

[2] Die meisten der hier genannten Fragmente hat bereits M. Lequien, zum Teil auf Grund älterer Einzelausgaben, zusammengestellt. Sie zeigen im allgemeinen alle gewisse Anklänge an echte Schriften des Damaskeners, sei es im Thema, sei es in einzelnen Wendungen, aber doch, wenigstens zum Teil, auch wieder charakteristische Unterschiede. Am ehesten dürften wohl die beiden erstgenannten Stücke über die Drachen und über die Hexen echt sein. Sie polemisieren gegen den diesbezüglichen heidnischen Aberglauben und machen auch in der Diktion einen durchaus damaskenischen Eindruck. – Das Fragment über die Severianer behandelt ein bei Johannes auch sonst beliebtes Thema und erinnert im Titel fast wörtlich an den des 60. Kapitels der Expositio. Für die Echtheit spricht auch die Charakterisierung des Severos durch dieselbe Schriftstelle (1 Tim. 1, 7) wie im Werk gegen die Jakobiten (M. 94, 1437, 27). Andererseits besteht inhaltlich so wenig Verwandtschaft mit dem genannten Kapitel und mit den anderen Stellen, in denen Johannes von Severos spricht, dass die Echtheit nicht mit Sicherheit behauptet werden kann. – Auch die im folgenden Fragment (Nr. 129) behandelte Frage begegnet bei Johannes Damaskenos öfter, zum Beispiel am Ende der Schrift de virtutibus et vitiis (M. 95, 97 A u. B.) und im cp. 30 von de duabus in Christo voluntatibus (M. 95, 168 B u. C),

133	De unione	M. 95, 232-233		?
134	Ex thesauro orthodoxiae Nicetae Choniatae . .	M. 95, 233		?
135	Ex catena in Lucam . .	M. 95, 233-236		?
136	In Matthaeum	M. 96, 1408-1413		?
137	De iustitia	c. Lond. Harl. 5643 ff. 17-21		?
138	De hypostasi	c. Athous Lavra 1401	s. 15	?
139	Περὶ ὀρθοδόξου πίστεως (Inc. Τί ἐστι θεός). . .	c. Mosqu. Synod. 248 ff.78-97		?
140	Ἐκλογὴ βραχεία	c. Athous Kutlum. 116 (3189)	s.14u.10	?
141	Ἐκλογὴ gegen Arianer und Juden	c. Athous Dionys. 184 (3718)	s. 13	?
141*a*	Θεολογικόν	c. Athous, Xeropot. 45 (2607)	s. 15	?

II. *naturwissenschaftliche Fragmente.*

142	De mensibus Macedonicis	M. 95, 236-238	24 s. 10	? (1)
143	Περὶ τοῦ κανονίου τοῦ ἁγ. Ἰω. τ. Δαμασκ. εἰς ὁποῖον ζῴδιον εὑρεθῇ ἡ σελήνη	c. Mon. gr. 287 c. Mon. gr. 287 s. 15 f. 1r		unecht (2)

aber beidemale in einem ganz anderen Sinn. Daher ist die Wahrscheinlichkeit der Echtheit in diesem Fall nicht besonders gross trotz der verhältnismässig guten Bezeugung. Fragment 130 scheint aus einem Symbolum zu stammen, wofür, wie wir sahen, Johannes besonderer Spezialist war (vgl. oben S. 19 f.). Nr. 131 erinnert stark an cp. 47 der Dialektik (M. 94, 617 f.), Nr. 132 an de virtutibus (M. 95, 92, 17), Nr. 133 an Dialektik cp. 65 (M. 94, 771 f.). Für Nr. 134-136 finde ich keine überzeugende Parallele. Von Nr. 137-141 fehlen uns noch die Texte.

(1) Dieses in zahlreichen Handschriften erhaltene Fragment gibt sich im Titel als Auszug ἐκ τῆς ἐκκλησιαστικῆς παραδόσεως oder ἐκδόσεως, womit wohl die ἔκδοσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως (Πηγή) gemeint sein dürfte. Jedenfalls besteht die grössere erste Hälfte des Fragments aus wörtlichen Zitaten aus den cp. 20 und 21 der Expositio, nur in anderer Anordnung, könnte also ebensowohl von Johannes Damaskenos selbst wie von einem Kompilator stammen. Die Form des Titels spricht für letzteres, ebenso die in der 2. Hälfte beigefügten Listen der einzelnen Monatsnamen.

(2) Der abergläubische Charakter der unter diesem Titel aufgeführten kurzen Weissagungen widerspricht offen der eindeutigen Stellung des Damaskeners in diesen Fragen (vgl. M. 94, 893 A-B).

144	Πῶς δεῖ εὑρίσκειν τὴν ἡμερoευρεσίαν τῆς σελήνης .	Ebda f. 2^v-3^r		unecht (1)
145	Περὶ σεισμοῦ πῶς γίνεται .	c. Athous Iwir. 385 (4505) s. 17		? (2)
146	Περὶ ἀστραπτῶν καὶ βροντῶν	c. New-York, Columb. - Plimpton 14, f. 6^r-8^v	s. 17	? (2)
147	⟨Περὶ τῆς γῆς⟩ Inc. Ἡ γῆ ἐστι σφαιροειδής	c. Laur. gr. 71, 20 ff. 216^r-217^r	s. 15	? (2)
148	Über Schnee, Kälte, Winde. Inc. Εἰ ὁ ἥλιος φανοίη αἱματώδης	c. Mosqu. Synod. 439 ff. 129-131	s. 16	? (2)
149	Über die 4 Jahreszeiten. Inc. Ἰστέον ὅτι τέσσαρες ὥρας ἔχει ὁ χρόνος . . .	c. Athous Iw. 190 (4310), f. 101^{r-v}	s. 13	? (2)
150	Über die Finsternis . .	c. Athous Iwir. 742 (4862)	s. 15	? (2)

III. *Vorläufig unbestimmbare Fragmente.*

Von den folgenden Handschriften ist uns vorläufig nur bekannt, dass sie « Varia » oder « Fragmenta Damascenica » enthalten:

Cod. Athen. Bibl. Nat. 1098 s. 16 ff. 294^r-299^v
» Athous Dionys. 268 (3802) s. 15
» Athous Lavra 690 (H 35) s. 17 ff. 26^r-39^v
» Athous Lavra 1410 (K 114) s. 15 ff. 297^r-299^r
» Escorial. 564 (Ω IV 16) s. 16 f. 205^{r-v}
» Konstantinopel. Metoch. S. Sep. 321 s. 16 ff. 182-183
» Lesbos, Leimon. 175 s. 17 u. 19

(1) Auf den obigen Titel folgt die Bemerkung: Γίνωσκε ὅτι ἡ πραγματία (!) τοῦ κανονίου τούτου ἐποίησεν ὁ ἅγιος πατὴρ ἡμῶν Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός. Es handelt sich um eine Anleitung zur Berechnung des Mondlaufes mit Hilfe einer Tabula, aber wiederum mit astrologischer Tendenz und überdies in stark vulgär gefärbter Sprache.

(2) Bei diesen Fragmenten, von denen uns noch keine Texte vorliegen, könnte es sich, den Titeln nach zu schliessen, wenigstens zum Teil um Excerpte aus damaskenischen Schriften handeln; so zum Beispiel erinnert Nr. 145 an das Zusatzkapitel zur Dialektik (M. 94, 676 B 2), dürfte aber wahrscheinlicher mit einem gleichlautenden Kapitel des cod. Argentor. gr. 3 f. 10^v (περὶ τοῦ πῶς γίνεται ὁ σεισμός) zusammenhängen (vgl. oben S. 48-49 A. 2). Nr. 146 zeigt Parallelen mit de draconibus = unsere Nr. 126 (M. 94, 1601 B u. C), aber auch wieder mit dem genannten cod. Argentor. gr. 3 f. 13^r-14^r. Nr. 147 erinnert im Incipit an M. 94, 909 C 2 ss, aber im weiteren Verlauf besteht keinerlei Verwandtschaft mehr. Die folgenden Stücke 148-150 könnten den Themen nach aus den cp. 22-24 der Expositio stammen, aber in Ermangelung der Texte kann vorläufig nur diese Vermutung geäussert werden.

Cod. Lesbos, Leimon. 268 s. 16 ff. 10-255 v
» Oxford, Bodl. Barocc. gr. 5 s. 14 f. 37 v
» Oxford, Bodl. Canon. 16 s. 15 ff. 31-33
» Oxford, Bodl. Canon. 56 s. 16 zwischen ff. 105 v-215
» Sinait. gr. 71 (1123) s. 13 f. 126r

H. Dichtungen.

In einem Bericht über den Stand der damaskenischen Forschung dürfte selbstverständlich eine Behandlung der kirchlichen Dichtungen dieses Autors nicht fehlen. Gilt doch Johannes von Damaskos als einer der bedeutendsten Schöpfer und Reformatoren der liturgischen Dichtung und Musik der Ostkirche. Schon in seinen Viten und Synaxarien werden seine diesbezüglichen Verdienste mit besonderer Betonung hervorgehoben. Wenn ich trotzdem hier der berechtigten Erwartung vorläufig nicht entsprechen kann, so liegt das nicht nur daran, dass unsere eigenen Untersuchungen auf diesem Gebiet noch nicht weit genug gediehen sind um schon ein Fazit zu erlauben, sondern ebenso auch an dem allgemeinen Stand der Forschung auf dem Gebiet der ostkirchlichen Dichtung. Jeder, der auch nur einigermassen mit dieser Materie vertraut ist, weiss, wie schwankend hier vielfach der Boden noch ist und wieviel Pionierarbeit noch geleistet werden muss, bis einigermassen Ordnung in das Chaos gebracht ist. Was Johannes Damaskenos im besonderen angeht, so mag zur Kennzeichnung der Lage genügen, dass die Ansichten über die Zahl seiner echten Dichtungen klaffen zwischen knapp einem Dutzend und mehr als dem Hundertfachen davon. Es sei darum hier lediglich auf die letzten Veröffentlichungen über dieses Thema hingewiesen, in denen auch die frühere Literatur ziemlich vollständig verwertet ist (1): A. LAÏLY, *L'influence liturgique et musicale de S. Jean de Damas,* in *Le XIIe Centenaire de la mort de S. Jean Damascène,* Harissa 1950 und J. NASRALLAH, *S. Jean de Damas,* Harissa 1950 p. 150-157, der im wesentlichen auch auf A. Laïly fusst.

(1) Hinzuzufügen wären etwa noch O. HEIMING, *Syrische 'Eniânê und griechische Kanones* (*Liturgiegesch. Quellen und Forschungen* 26) Münster 1932; W. WEYH, *Die Akrostichis in der byzantinischen Kanones-Dichtung, Byz. Zeitschr.* 17 (1908) 1-69; J. M. HUSSEY, *The authorship of the sex hymni attributed to St. John of Damascus, Journ. of Theol. Stud.* 47 (1946) 200-203; vgl. dazu *Journ. of Rom. Stud.* 37 (1947) 70-73; P. A. ROCCHI, *In Paracleticam Deiparae Sanctissimae S. Joanni Damasceno vulgo tributam animadversiones.* S.-Abdr. aus *Bessarione,* Ser. II vol.3-4.

Beide berühren übrigens auch die Frage, ob Johannes Damaskenos das Typikon von Mâr-Saba, das später von Byzanz übernommen wurde, verfasst bzw. reformiert habe, wie Symeon von Thessalonike behauptet. (M. 155, 556 D). Eine solche Reform durch den Damaskener ist natürlich nicht ausgeschlossen, lässt sich aber, wenigstens bis jetzt, auch nicht mit Sicherheit nachweisen. Möglicherweise handelt es sich aber auch um einen missdeuteten Titel, wie er etwa im cod. Sinait. gr. 2047 (Benešev.) vorliegt: Τυπικὸν ἐκκλησιαστικῆς διατάξεως τοῦ ὁσίου... Σάββα τοῦ ἡγιασμένου... ἔχει δὲ ἡ παροῦσα δέλτος ἀπολυτίκια, κοντάκια... ποιηθέντα δὲ παρὰ... Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου, κὺρ Θεοφάντωρ τοῦ μεγάλου, κὺρ Ἰωσὴφ τοῦ Ἀρκλᾶ, *κὺρ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ*, ἐξαιρέτως δὲ κυροῦ Σάββα τοῦ ἡγιασμένου.

3. *Textkritik.*

Neben den im Vorstehenden angedeuteten Echtheitsuntersuchungen ist es vor allem die textkritische Arbeit am damaskenischen Schrifttum, die noch der Erledigung harrt. Zwar war die heute noch gültige Ausgabe von M. Lequien (Paris 1712) für die damalige Zeit zweifellos eine tüchtige Leistung und gegenüber den früheren ein bedeutender Fortschritt und sie wurde auch von der gelehrten Welt entsprechend gewertet und gewürdigt (vgl. M. 94, 19,7 ss). Aber abgesehen davon, dass sie ein Torso blieb, weil der beabsichtigte 3. Band (vgl. M. 94,73 n. XII) nie erschien und daher eine Reihe von notwendigen Indices fehlen, kann sie vor allem in textkritischer Hinsicht den heutigen Ansprüchen nicht mehr genügen. Lequien lässt den Leser nicht nur vielfach im unklaren über die von ihm benützten Handschriften, über ihr Alter und ihr gegenseitiges Verhältnis, sondern er geht auch in ihrer Verwertung ganz eklektisch vor und nennt oft nur die Zahl seiner Textzeugen, ohne Angabe, um welche es sich handelt (zum Beispiel « Mss undecim Regii et Colbertini » oder gar nur « quidam codices »). Auf diese Weise ist es dem Benützer unmöglich gemacht sich über die verschiedenen Rezensionen oder einzelnen Varianten selber ein Urteil zu bilden. Ausserdem scheint Lequien häufig stillschweigend und ohne handschriftliche Grundlage Emendationen vorgenommen zu haben. Wenigstens widerspricht nach unseren bisherigen Beobachtungen sein Text durchschnittlich ein halbes dutzendmal pro Spalte (bei Migne) dem einhelligen handschriftlichen Zeugnis. Dazu kommt, dass, wie schon erwähnt,

für die meisten Werke seine handschriftliche Basis überhaupt viel zu schmal ist. In erhöhtem Masse gilt das für jene Addenda (Barlaam, Artemios usw.), die Migne der Lequien'schen Ausgabe noch hinzugefügt hat. Die Edition des Barlaam von Boissonade zum Beispiel beruht auf 2 ganzen Handschriften, während es rund 150 davon gibt, und ist in überstürzter Eile gemacht, weil der Herausgeber fürchtete, dass ein anderer ihm zuvorkommen könnte. Auch die Ausgabe von G. R. Woodward u. H. Mattingly, London 1914 beruht noch im wesentlichen auf diesem Text. Bei einem so wichtigen Werk wie die Sacra Parallela vollends hat Lequien kaum den Versuch einer kritischen Ausgabe gemacht. Hier haben allerdings die Arbeiten K. Holls inzwischen wesentliche Förderung gebracht. Aber auch diese Ergebnisse sind noch nicht für eine Ausgabe verwertet.

4. *Quellenkritik.*

Eine weitere Aufgabe, die bei einem Autor wie Johannes Damaskenos von besonderer Wichtigkeit ist, ist die Rekognoszierung seiner Quellen. Hier standen zwar Lequien für die Hauptwerke des Damskeners u. a. die trefflichen Beobachtungen des J. Billius zu Gebote, der wegen seiner intensiven Beschäftigung mit Gregor von Nazianz einen besonderen Spürsinn für diesen Hauptgewährsmann des Johannes hatte. Auch sonst sind namentlich in der Πηγή die Quellen schon weitgehend aufgezeigt. Aber es bleibt doch auch in dieser Beziehung noch viel zu tun. So ist zum Beispiel vor allem die Frage zu klären, inwieweit Johannes die verwerteten Autoren im Original kannte oder nur aus Florilegien. Besonders wichtig ist das wiederum bei den S. Parallela, wo von den etwa 5-6000 Väterstellen bis jetzt kaum ein Viertel identifiziert ist. Das gleiche gilt übrigens auch von den Schriftstellen, die ja für so viele quellenkritische Sucharbeiten ein wichtiges Hilfsmittel bilden. Von den wiederum rund 6000 Schriftstellen im gesamten damaskenischen Schrifttum sind bei Lequien nur etwa zwei Drittel notiert und von diesen Notaten ist rund ein Drittel falsch, was zum Teil allerdings auf Kosten des Migne'schen Nachdruckes zu setzen ist.

5. *Lehrgehalt.*

Die vollständige Erfassung der Quellen des damaskenischen Schrifttums sowohl wie die Erweiterung seines Umfanges,

die sich aus der Echtheitskritik ergibt, wird auch auf die Behandlung und Beurteilung seines Lehrgehaltes nicht ganz ohne Einfluss bleiben können. Zwar ist diese Seite der Damaskenos-Forschung bisher wohl die bestbestellte, denn es fehlt weder an guten Gesamtdarstellungen, unter denen vor allem wieder der schon oft zitierte Artikel von M. Jugie im Dict. Théol. Cath. hervorzuheben ist, noch an gründlichen Untersuchungen über einzelne Lehrpunkte wie über seine Trinitäts-Lehre, seine Heiliggeist-Lehre, seine Christologie, seine Mariologie, seine Ekklesiologie, seine Eucharistie-Lehre, seine Bilder-Lehre, seine Philosophie u. a. (1). Aber vielleicht müsste doch bei solchen Arbeiten noch mehr als bisher der gesamte Bestand seines Schrifttums, wenn auch natürlich mit gebührender Unterscheidung der einzelnen Genera berücksichtigt und ebenso der dogmengeschichtliche Zusammenhang noch deutlicher herausgestellt werden. Auch auf die wenigstens relative Chronologie seiner Werke und damit auf die innere Entwicklung seiner theologischen Anschauungen wäre wohl noch genauer zu achten. Es wird sich dabei zweifellos nichts ändern an der längst feststehenden Tatsache und Erkenntnis, dass der Damaskener mit beiden Füssen und bewusst auf dem Boden der Tradition steht und kein schöpferischer Bahnbrecher ist, was für jene Spätzeit auch kaum mehr zu erwarten ist. Aber es wird sich doch der Eindruck verstärken, dass er trotzdem ein Geist von erstaunlicher Vielseitigkeit und zugleich auch von einheitlicher Konzeption und konstruktiver Kraft, ja Eigenständigkeit ist, der die weit auseinanderliegenden und durchaus nicht immer homogenen Bausteine, die er zusammentrug, zu einem geschlossenen System ineinanderzufügen verstand, ebenso wie er sich auch als ein Schriftsteller von beachtlicher Beherrschung der literarischen Form und Sprache erweist.

6. *Fortwirken.*

Ein Problem besonderer Art stellt die Frage nach dem Fortwirken des damaskenischen Schrifttums dar. Bei der ungewöhnlich grossen Zahl von Handschriften, in denen vor allem sein Hauptwerk, die Πηγὴ γνώσεως, überliefert ist (die Expositio allein

(1) Eine brauchbare Übersicht über diese Einzelstudien, in der freilich einige wichtige Werke fehlen, gibt J. NASRALLAH, a. a. O. p. 166-
16-

in 221 vollen Exemplaren und dazu in über 150 zum Teil recht beträchtlichen Bruchstücken), möchte man von vorneherein erwarten, dass man seinem Einfluss im späteren theologischen Schrifttum von Byzanz auf Schritt und Tritt begegnen werde. Denn schliesslich schrieb man ja solche umfängliche Texte nicht zum Vergnügen oder auf unbenützten Vorrat ab. Aber die Wirklichkeit scheint diesen Erwartungen nicht zu entsprechen. Wenigstens steht die Zahl der ausdrücklichen Zitate in einem auffallenden Gegensatz zur Zahl der Handschriften. Unsere systematische Suche nach solchen Zitaten im byzantinischen theologischen Schrifttum ist zwar noch nicht abgeschlossen, aber soviel bis jetzt abzusehen ist, wird sie das kürzlich von J. Hofmann für ein Teilgebiet entworfene Bild (1) auch für die übrigen Zweige kaum wesentlich verändern. Für die Lateiner-Polemik mag diese seltsame Erscheinung ihren Grund darin haben, dass Johannes Damaskenos mit seiner Formel vom Ausgang des Hl. Geistes (*διὰ τοῦ υἱοῦ*) keiner der beiden Parteien ganz genehm war. Aber auch in dogmatischen und asketischen Florilegien erscheint er selten und ebenso, soweit wir das bisher feststellen konnten, in Katenen (2). Etwas ausgie-

(1) G. HOFMANN, *Iohannes Damaskenos. Rom und Byzanz (1054-1500). Orient. Christ. Period.* 16 (1950) 177-190.

(2) In folgenden Katenen-Handschriften wird nach Angabe der Kataloge auch Johannes Damaskenos zitiert:

Nr.	Handschrift	Inhalt
1)	c. Vindob. theol. gr. 169	Kommentar zu ausgewählten Stellen des A und NT.
2)	c. Marc. gr. 15 s. 10	Oktateuchkatene
3)	c. Mosqu. Synod. 39 s. 10	Jobkatenen
4)	c. Mosqu. Synod. 40 s. 10	Jobkatenen
5)	c. Marc. gr. 21 s. 10	Jobkatenen
6)	c. Marc. gr. 538 s. 10	Jobkatenen
7)	c. Marc. gr. 17 s. 11	Psalmenkatenen
8)	c. Marc. gr. 536 s. 14	Psalmenkatenen
9)	c. Mosqu. Synod. 45 s. 10	Psalmenkatenen
10)	c. Mosqu. Synod. 47 s. 11	Psalmenkatenen
11)	c. Mosqu. Synod. 48 s. 11	Psalmenkatenen
12)	c. Hierosolym. S. Cruc. 1 s. 14/15	Psalmenkatenen
13)	c. Vat. Pal. gr. 247 s. ?	Psalmenkatenen
14)	c. Vat. Borg. gr. 2 s. 16/17	Psalmenkatenen
15)	c. Vat. gr. 2057	Psalmenkatenen
16)	c. Matrit. 4739/40 s. 11/12	Matthäuskatenen
17)	c. Oxford. Bodl. Barocc. 156 s. 14	Matthäuskatenen

biger ist er erst im Hesychastenstreit verwertet worden und zwar, wie in der Lateiner-Polemik, wiederum von beiden Seiten (1).

---

18) c. Athous Dionys. 194 (3728) s. 14 19) c. Mon. gr. 473 s. 13 20) c. Oxf. Bodl. Barocc. 211 s. 15 21) c. Vindob. theol. gr. 71 22) c. Vat. gr. 759	Lukaskatenen
23) c. Vallicell. gr. 72 (E 40) s. 11	Johanneskatene
24) c. Patmiac. 263 s. 10 ff. 1-119 25) c. Vat. Barber. gr. 582 (379)	Katene zur Apg.
26) c. Vindob. theol. gr. 166 (Nessel) 27) c. Mon. gr. 211 s. 11 28) c. Mon. gr. 412 s. 12 29) c. Vat. Barber. gr. 546 (308) 30) c. Marc. gr. 546 s. 11	Pauluskatenen
31) c. Mosqu. Synod. 90 s. 12	Katene unbekannten Inhalts.

Davon konnten bis jetzt erst die Nrn. 6, 8, 13, 14, 15, 21, 22, 23, 26, 27, 28, 30 geprüft werden, aber nur die Nrn. 21, 22, 23, 26, 28 mit positivem Erfolg.

(1) Solche Stellen oder Sammlungen enthalten zum Beispiel folgende Handschriften:

c. Athous Iwiron 1319 (5439) s. 18
c. Laurent. gr. 8, 23 s. 15
c. Ambros. gr. 223 (D 28 sup.) s. 15 f. 36r-39v
c. Mon. gr. 285 s. 15
c. Mon. gr. 508 s. 14 ff. 147-175
c. Paris. Coisl. gr. 288 s. 15
c. Vallicell. gr. 90 (F 30) s. 15 ff. 2-297v
c. Marc. gr. 163 s. 14/15

Andere Exzerpten-Sammlungen mit noch nicht näher bestimmbaren damaskenischen Bestandteilen enthalten folgende Handschriften:

c. Athous Iwiron 190 (4310) s. 13 f. 11v-12v; 55r-57r
c. Athous Iwiron 329 (4449) s. 16 n. 138
c. Athous Iwiron 371 (4491) s. 16 n. 22
c. Athous Iwiron 1312 (5432) s. 18
c. Athous Kutlum. 91 (3164) s. 14 n. 1
c. Hierosolym. Patr. 98 s. 18 f. 93v-94
c. Hierosolym. Patr. ? 420 s. 14 f. 94-203
c. Lesbos, Leimon. 7 s. 15
c. Mosqu. Synod. 51 s. 13
c. Mosqu. Rumianc. 61 (514) s. 14/15 ff. 251-264
c. Oxf. Bodl. 10 s. 14/15 ff. 26-65
c. Vat. gr. 402 s. 14 f. 228r-v
c. Taurin. gr. 179 (B II 33) s. 16 ff. 40-50
c. Taurin. gr. 204 (b III 15) s. 12

Der tatsächliche Einfluss darf freilich nicht an der Zahl der ausdrücklichen Zitate allein bemessen werden, sondern kann und wird sich zu einem guten Teil auch anonym geltend gemacht haben. So hat zum Beispiel bereits M. Jugie (a. a. O. 748) darauf hingewiesen, dass die Theologie des Photios grosse Ähnlichkeit mit der damaskenischen aufweist, ebenso die des Michael Glykas. Desgleichen ist bekannt, dass so einflussreiche Handbücher wie die Panoplia des Euthymios Zigabenos und der Thesaurus orthodoxiae des Niketas Choniates damaskenische Schriften zum Teil ungenannt verwerten. Ähnliche Fälle lassen sich zweifellos noch viele nachweisen. Hingegen haben wir bisher keinen Beleg dafür, dass die Πηγή als eine Art Lehrbuch in den griechischen Schulen benützt worden sei, wie es zum Beispiel Faber Stapulensis in seiner Erstausgabe der Expositio (Paris 1507) (1) und nach ihm manche andere behaupten. Auch Kommentatoren hat sie so gut wie keine gefunden im Gegensatz zu ihrem berühmten Gegenstück im Westen, mit dem sie häufig verglichen wurde, den Sentenzen des Petrus Lombardus. Es sind uns in den Handschriften nur einige unbedeutende Versuche dieser Art begegnet. Anders liegt der Fall bei den kirchlichen Dichtungen des Damaskeners, die besonders vom 13. Jh. ab in zahlreichen und zum Teil weit verbreiteten Kommentaren erläutert wurden.

Viel besser als über das Fortwirken des damaskenischen Schrifttums im griechischen und in den übrigen östlichen Kulturbereichen sind wir über seinen Einfluss auf die abendländische Scholastik unterrichtet. Das hat seinen Grund nicht nur darin, dass dieses Gebiet überhaupt besser erforscht und besser ediert ist, sondern auch darin, dass der Einfluss des Damaskeners tatsächlich im Westen wohl grösser war als im Osten dank dem freilich in gewissem Sinn zufälligen Umstand, dass seine Expositio verhältnismässig früh übersetzt wurde und so eine der wenigen Brükken bildete, über die die Scholastik Zugang zum Schrifttum der griechischen Väter hatte. Aber auch hier wäre aus den noch ungedruckten scholastischen Werken noch viel Material zu heben, was ein Kenner wie M. Grabmann in einem Beitrag zu unseren Damaskenos-Studien zu tun übernommen hatte, aber leider nicht mehr zur Durchführung bringen konnte.

(1) « Neque enim in Grecorum gymnasiis alio in opere ad sacram Theologie palestram solebant initiari » (f. IV).

Die Untersuchung über den Einfluss des Damaskeners wäre endlich auch noch auszudehnen auf die Editionen, auf das, was man l'entrée dans le monde littéraire zu nennen sich gewöhnt hat. Besonders die frühen Ausgaben, von denen allein das 16. Jh. nicht weniger als etwa 60 hervorgebracht hat, wären in mancher Hinsicht lehrreich und interessant.

7. *Neuausgabe.*

Es war nur eine kurze Übersicht über die Probleme der Damaskenos-Forschung, die hier gegeben werden konnte. Sie dürfte trotzdem wohl genügen, um die Inangriffnahme einer kritischen Neuausgabe seiner Werke begründet erscheinen zu lassen und überdies auch gezeigt haben, dass noch viel Arbeit zu leisten ist, bis sie abgeschlossen werden kann. Es sind nicht nur die inneren Schwierigkeiten der Materie selbst, sondern nicht zum geringsten Teil auch äussere Hemmnisse, die hier zu überwinden sind, namentlich in der Beschaffung der nötigen handschriftlichen Unterlagen aus den östlichen Bibliotheken. Es sei mir darum erlaubt diesen Bericht mit jener Bitte zu schliessen, die Ph. Labbé vor rund 300 Jahren in seinem schon wiederholt zitierten Conspectus gestellt hat und die ich insbesondere hinsichtlich aller in den Handschriften-Katalogen nicht erwähnten oder aus ihnen nicht identifizierbaren Exzerpte, Zitate u. dgl. unterstreichen möchte: Hoc unum mihi superesse videtur, ut a te, erudite et benevole lector, petam obnixiusque efflagitem, si quae sancti Ioannis Damasceni lucubratio Graece nondum edita in tuas venerit manus; si quod opusculum, fragmentumve nobis invisum atque incognitum hactenus, si quas eruditi cuiuspiam viri notas, si quas lectiones a vulgatis diversas, si quae denique novae huius editionis futura subsidia atque ornamenta, in tua amicorumque Musiva supellectile deprehenderis, nobis omne, quidquid illud erit, per litteras significare ne graveris... In tanti beneficii compensationem hoc unum possum ultro polliceri, nihil nunquam mihi gratius acceptiusque futurum, quam ne ingratus videar iis per quos profecero... Vale et laborem nostrum aequi bonique consule.

Johannes M. Hoeck
Scheyern bei München

Il Pratum Spirituale di Giovanni Mosco

Gli episodi inediti del Cod. Marciano greco II, 21

Il Krumbacher, parlando dei manoscritti di Giovanni Mosco, afferma che il codice greco della Bibl. di S. Marco Cl. II, 21 (= Cod. Nanianus 42) *muss bei einer kritischen Ausgabe berücksichtigt werden* (1).

Il presente studio si propone di analizzare questo codice, pubblicandone le parti inedite, ed apportare un contributo, sia pure modesto, all'edizione critica del *Pratum Spirituale*, che appare uno dei maggiori desideri della filologia bizantina dell'alto medioevo.

L'opera di Mosco si presenta come una raccolta di aneddoti edificanti, di discorsi istruttivi, di brevi biografie di monaci o

Abbreviazioni :

Codici: B(erlinese) = Berol. gr. 221 (Phillipp. 1624) sec. XIV. — F(iorentino) = Mediceus-Laurentianus Plut. X, 3 sec. XII. — M(arciano) = Marcianus gr. II, 21 sec. X-XI. — P(arigino) = Paris. gr. 1596 secolo XI. — T(orinese) = Taur. gr. C, sec. XII. — V(iennese) = Vindob. hist. gr. 42 sec. XIII.

Evergetinus = PAULUS EVERGETINUS, Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων Venezia 1783.

Joh. Mon. = JOHANNES MONACUS: *Liber de miraculis* von P. MICHAEL HUBER, Heidelberg 1913.

Nissen = TH. NISSEN: *Erzählungen aus dem Pratum Spirituale*, Byzantinische Zeitschrift 38 (1938) p. 351-76.

Pr(atum) = Johannis Moschi Pratum Spirituale, MIGNE P. G., LXXXVII, 3, col. 2843-3116.

ROC – Revue d'Orient Chrétien.

(1) KRUMBACHER, *Geschichte der byz. Literatur*, 2a ed., 1897, p. 187; MINGARELLI, *Graeci Codices manuscripti apud Nanios asservati*, Bononiae, 1784, p. 52.

laici che l'Autore conobbe direttamente o di cui sentì narrare gli episodi, oppure lesse le gesta e i detti in scrittori anteriori: è una specie di *leggenda aurea* composta con mirabile ingenuità, senza alcuna ricerca stilistica, conosciuta col nome di Λειμωνάριον o Λειμὼν Πνευματικός, in latino *Pratum Spirituale*, luminoso panorama della vita monastica d'Oriente nella seconda metà del VI secolo.

Non sappiamo quanti brani presentasse in origine il testo di Mosco: il patriarca Fozio conosceva dei codici che ne contenevano 304 ed altri che arrivavano fino a 342 (1). Ciò ha indotto a pensare che il Pratum, quale è pervenuto fino a noi, suddiviso in 219 episodi (2), sia tutt'altro che completo ed abbia perduto circa un centinaio di aneddoti (3): questa opinione è certamente errata e contraria alla concorde testimonianza dei codici.

Il cod. di Firenze Mediceo-Laurenziano Plut. X, 3 del secolo XII (4) contiene trecento episodi numerati, ma questi corrispondono ai 219 pubblicati nel Migne, poichè ivi sono riuniti sotto un unico numero dei brani che il codice greco contraddistingue con più iniziali miniate o maiuscole e con altrettanti numeri. Ambrogio Traversari, che negli anni 1423-24 tradusse il Pratum in latino, aveva conservato quasi fedelmente la suddivisione del Fiorentino (5), seguita anche da Feo Belcari che nel 1443-44 tradusse il

(1) PHOTIUS, *Bibliotheca* 199 (Migne, P. G. CIII, col. 668).

(2) BHG. 1441-42; BHL. 6536. La prima edizione del testo greco con 107 episodi interi e 9 incompleti e la traduzione latina di Ambrogio Traversari fu stampata da FRONTON DU DUC, *Bibl. Vet. Patrum seu Scriptorum Eccl.* Paris 1624, vol. II p. 1057-1159 (*Bibl. Vet. Patrum*, Paris 1644-54, t. XIII p. 1052-1159); nel 1686 venne pubblicato sui mss. parigini il testo greco di tutte le narrazioni, ad eccezione di tre, da J. B. COTELIER, *Ecclesiae gr. Monumenta*, Lutetiae Par. 1686, II p. 341-456. Il MIGNE stampò dapprima il testo latino (P. L., LXXIV, col. 119-240) e poi il testo greco-latino (P. G. LXXXVII, 3, col. 2843-3116), suddiviso in 219 episodi.

(3) W. BOUSSET, *Die Textüberlieferung der Apophthegmata Patrum*, Festgabe für Harnack, Tübingen 1921 p. 107; W. BOUSSET, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen 1923, p. 13-15 e 185.

(4) BANDINI, *Cat. Codd. Mss. Bibl. Med.-Laur.* Firenze 1764 I, p. 471-473.

(5) L'autografo del Traversari si trova nella Bibl. Naz. di Firenze con la signatura *Conventi* 4 G 844: sono copie di questo i tre codd. Vat. Lat. 1212, 1213, 1214 (E. MIONI, *Le « Vitae Patrum » nella traduzione di A. Traversari*, Aevum, Milano 24, 1950, 4, p. 319-31).

testo latino in lingua italiana (1). Solo nelle prime edizioni italiane del 1475 e 1479 comparve un testo abbreviato con 225 episodi: nel 1558 il Lipomani, stampando il testo latino del Traversari e volendo raccogliere sotto un unico titolo racconti o sentenze delle stesse persone, lo abbreviò ulteriormente in 219 brani: e tale rimase nelle successive edizioni greche e latine e nella Patrologia del Migne (2).

Questa ultima suddivisione, del tutto artificiosa, deve essere sostituita da quella di F, l'unica confermata dai manoscritti che presentano gli episodi distinti da numeri o da lettere maiuscole o da capoversi: infatti il Marciano, il Torinese C (3), i tre Coisliniani 257, 283, 369 (4), il Par. Graec. 1596 (5) dimostrano in maniera chiara che ai tempi di Fozio ogni narrazione del Pratum aveva un proprio numero o era in qualche modo distinta dalle altre, così come lo sono gli Apophthegmata nei loro codici ed edizioni, in cui ogni detto ascetico od esempio sta a sè, anche se composto di poche parole (6).

Molto interessanti a questo proposito sono certamente i due ultimi fogli 229-230 allegati al Torinese, appartenenti non a questo manoscritto che risale al sec. XII, ma ad altro molto più antico: la loro scrittura onciale non si può ritenere più recente della fine

(1) Cod. Riccardiano 1342 (S. Morpurgo, *I mss. della Bibl. Riccardiana di Firenze*, vol. I, Roma-Firenze 1900, p. 401); O. Gigli, *Prose di Feo Belcari*, Firenze 1843, vol. III, p. 173.

(2) Le prime due edizioni italiane furono pubblicate a Venezia nel 1475 e nel 1479 come libro VI delle Vite dei SS. Padri; altra edizione uscì a Vicenza nel 1479 per Hermannus Lichtenstein di Colonia. Il Lipomani tolse il testo latino dai tre codd. Vat. Lat. già citati (Al. Lipomani, *Vitae Sanctorum Patrum*, Roma 1558, t. VII, p. 289-370).

(3) Jos. Pasinus, *Codd. mss. Bibl. reg. Taurinensis Athenaei*, Torino 1749, vol. I, p. 187.

(4) R. Devreesse, *Le fond Coislin. Cat. Mss. gr. d. Bibl. Nat.*, Paris 1945, p. 234, 264, 353.

(5) F. Nau, L. Clugnet, *Vies et récits d'anachorètes*, ROC VII, 1902 e VIII, 1903.

(6) Gli Apophthegmata in ordine alfabetico si trovano in Migne, P. G. LXV, col. 71-440 che riproduce l'edizione del Cotelier; dal cod. Coisl. 126 il Nau pubblicò 400 *Verba Seniorum*, ROC 1907, p. 48 sgg. (= N. 1-38), p. 171 sgg. (= N. 38-62), p. 393 sgg. (= N. 63-132); 1908, p. 47 sgg. (= N. 133-174), p. 266 sgg. (= N. 175-215); 1909, p. 357 sgg. (= N. 216-297); 1912, p. 204 sgg. (= N. 298-334), p. 294 sgg. (= N. 335-358); 1913, p. 137 sgg. (= N. 359-400).

del sec. IX ed ha molta affinità col Tucidide o il Plutarco Laurenziani (1). Il f. 229 contiene i primi tre episodi del Pratum: il primo è frammentario, gli altri due sono numerati β', γ'; il f. 230 conserva sei episodi numerati ιβ'-ιζ' corrispondenti a 10, 1; 10, 2; 11, 1; 11, 2; 12; 13 dell'edizione del Migne. Questi due fogli che appartengono ad un codice del tempo di Fozio e costituiscono la più antica testimonianza manoscritta del Pratum, confermano la numerazione di F.

Una riprova indiretta di questa divisione dei racconti l'offre la versione armena, compita nel VII secolo, e contenente 75 episodi del Pratum, disseminati qua e là, tra gli Apophthegmata: in questa antologia alcuni brani, che nel Migne appaiono sotto un unico numero, sono invece staccati l'uno dall'altro e non riuniti come nelle moderne edizioni (2).

Da queste premesse ritengo non sia impresa disperata ricostruire il Pratum come lo leggeva Fozio, non solo nella redazione più breve di 304 episodi, ma anche in quella più ampia di 342, aggiungendo a quelli di F i brani pubblicati dal Nissen (3), gli inediti di M e P e qualche altro racconto disperso. Più difficile sarà invece, anche con una critica molto oculata, stabilire se tutti questi racconti appartengano effettivamente a Mosco.

Il criterio fondamentale che può guidare in questa ricerca sono le notizie storiche che l'autore stesso ci offre nelle sue narrazioni sulla vitalità del monachesimo di Palestina e d'Egitto, dai tempi dell'Imperatore Anastasio (491-518) fino a qualche anno dopo la caduta di Gerusalemme in mano dei Persiani (5 maggio 614).

Giovanni Mosco, soprannominato Εὐκρατᾶς (4), nato a Damasco verso la metà del sec. VI, si fece monaco nel monastero di

(1) Vitelli-Paoli, *Faximili paleografici greci*, Tav. XVIII (Laurenziano Plut. 69, 2); Bond-Thompson-Warner, *Facsimiles of Manuscripts and inscriptions*, Vol. II, Tav. 83 (Laurenziano 206).

(2) *Liber de vita moribusque sanctorum Patrum ex gemina interpretatione veterum scriptorum*. Venezia, 1855 (in armeno). Non fu possibile trovare le edizioni di Ispahan e di Costantinopoli (BHO p. xv).

Per gli episodi del Pratum tradotti in armeno cfr. Bousset, Apophth. p. 184. Gli episodi incompleti sono 11 *a*; 51 *b*; 91 *a*; 105 *a*; 110 *a*, 152, 4; 159 *a*; 168 *a*.

(3) Th. Nissen, *Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum Spirituale*. Byz. Zeitschrift 38, 1938, p. 351-376. Il Nissen pubblica 14 episodi.

(4) Fu un errore di lettura dei primi editori attribuire a Mosco l'epiteto di *Evirato*. Il primo traduttore Ambrogio Traversari aveva scritto

S. Teodosio, nella valle del Cedron, e visse poi una decina d'anni nella Laura di Pharan nel deserto di Giuda. Nel 578, accompagnato dall'amico indivisibile Sofronio, il futuro Patriarca di Gerusalemme, iniziò un lungo viaggio in Egitto, visitò i conventi della Tebaide e la Grande Oasi, abitò per dieci anni nella Laura degli Elioti sul Monte Sinai, sotto il patriarca Giovanni (575-593), assistette a Gerusalemme alla nomina del patriarca Amos (594). Soggiornò poi in Palestina fino al 603-604, visitandone tutti i cenobi e le laure; lungo le coste del Mediterraneo attraversò la Fenicia e la Siria marittima, si soffermò ad Antiochia e in Cilicia, tornò infine in Egitto rimanendovi fino al 614, anno in cui si recò a Roma, dove morì nel settembre 619 (1).

Il Pratum reca la testimonianza sicura di questi viaggi; lo scrittore vi mostra con chiarezza i luoghi che visita, ne dà spesso l'esatta ubicazione, offre notizie talora sconosciute ed altre di cui possiamo storicamente controllare la veridicità. Numerosi racconti trovano così la prima conferma di appartenere all'opera di Mosco.

Molte narrazioni cominciano con le frasi di rito Διηγήσαντο ἡμῖν, παρεβάλομεν ἡμεῖς, comuni a tanti Apophthegmata Patrum, i quali però molto spesso non dànno alcuna indicazione di luogo, di tempo, di persona, lasciando del tutto anonimi gli esempi o le sentenze ascetiche. Non così nel Pratum dove, tranne poche eccezioni, non mancano i nomi delle persone che narrano l'episodio

---

Evcrati (cfr. l'autografo già citato p. 9 e le tre copie vaticane): una infelice C che apparve una E.

(1) Per la biografia di Giovanni Mosco vedi S. Vailhé, *Jean Mosch*, Échos d'Orient V, 1902 p. 107-116; S. Vailhé, *Sophrone le sophiste et Sophrone le Patriarche*, ROC 1902, p. 360-385; 1903, p. 32-69 e 357-387; E. Preuschen, Realencycl. f. protest. Theologie, III ed. t. XIII, 1903, p. 483 sgg.; H. Leclerq, Dict. d'Arch. chr. et de Lit. VII, 2, col. 2190-96; Ἰωάν. Φωκυλίδης, Νέα Σιών, XIII, 1913, p. 815-36; XIV, 1914, p. 90-97; 185-195. Le notizie riferite si ricavano in gran parte dal Prologo del Pratum pubblicato in versione latina in Migne, P. L. LXXIV, col. 119-122 e nel testo originale da Usener, *Der hl. Tychon*, Leipzig 1907 p. 91-93. Sul pensiero e la dottrina di Mosco scrissero: E. Amann, Dict. de Théol. Cath., X, 2, p. 2510-13; Norman H. Baynes, *The Pratum Spirituale*, Orient. Christ. Periodica, Roma XIII, 1947, p. 404-414. Il testo del Migne fu tradotto recentemente in francese da M. J. Rouet de Journel, *Jean Moschus, Le Pré spirituel*, Editions du Cerf (= Sources Chrétiennes n. 12) Paris 1946, p. 299.

o ne sono protagoniste, o la denominazione dei luoghi dove i fatti si svolgono, o il ricordo di pontefici, imperatoii, patriarchi, vescovi e di altre figure storiche ben individuabili: talvolta l'autore ed il suo amico Sofronio compaiono personalmente per mostrare una esperienza vissuta e dare al racconto il suggello dell'autenticità (1).

Nel suo complesso, per tutti gli accenni storico-geografici, il *Pratum Spirituale,* quale noi lo conosciamo, si presenta come una opera unitaria che è testimonianza d'un'epoca chiaramente delimitata e d'uno scrittore bene individuato.

Un gruppo di racconti non offre alcuna notizia che permetta di fissarne una data approssimativa e dire se ci sia qualche fondamento storico per attribuirlo a Mosco. In questi casi non può portare aiuto decisivo lo studio dello stile (2), perchè gli episodi del Pratum, scritti nella κοινή dimessa del sec. VI, col loro carattere popolare, con una struttura assai semplice che preferisce la coordinazione alla subordinazione, col tono umile del cantastorie che guarda solo al contenuto e non alla forma, ripetono la lingua e lo stile degli Apophthegmata con cui sono spesso confusi. Anche nelle altre brevi collezioni di racconti edificanti della stessa età, cioè quelle dei due Anastasio (3) e di Daniele di Sceti (4), non si possono cogliere delle particolarità stilistiche ed alcuni loro episodi sono attribuiti dai codici a Mosco o si trovano mescolati con gli Apophthegmata. Perciò non può resistere una critica del Pratum che non tenga conto soprattutto dei dati storici e della tradizione manoscritta.

(1) Sofronio viene chiamato σοφιστής (Pr. 21, 69, 92, 102, 110, 157, 162), κῦρις (Pr. 69), κύριος (Pr. 77, 110), ἀδελφός (Pr. 92, 102, 135), ἀββᾶς (Pr. 102, 111), ἑταῖρός μου (Pr. 111, 113).

(2) D. C. Hesseling, *Morceaux choisis du Pré Spirituel de Jean Moschos,* Les Belles Lettres, Paris 1931, p. 135; soprattutto pagg. 49-57: La langue de Jean Moschos.

(3) F. Nau, *Les récits inédits du Moine Anastase,* Oriens Christianus 2, 1902, p. 58-89; 1903, p. 56-90.

(4) ROC V, 1900, p. 50-73; 254-271; 370-391; VI, 1901 p. 51-87. In volume separato nella Bibl. hag. Orientale et Grecque col titolo Βίος τοῦ ἀββᾶ Δανιὴλ τοῦ Σκητιώτου Paris 1901. Cfr. anche M. Bonnet, Byz. Zeitschrift XIII, 1904, p. 166-171. P. van Cauwenbergh, *Étude sur les Moines d'Égypte depuis le Concile de Chalcédoine jusqu'à l'invasion Arabe,* Paris 1914 p. 10-29; L. T. White: *The Monasteries of the Wadi el-Natrum,* New Jork 1922, p. 241-48. Daniele, nato all'inizio del sec. VI, sopravisse all'imperatore Giustiniano (Analecta Boll. XXII, 1903, p. 95-97).

La tradizione manoscritta di Mosco, contro le apparenze esteriori, non è certo tra le più felici. Basterà dire che nessun codice conosciuto riporta il Pratum completo; che solo il cod. F, inviato in Italia nel 1421 dall'Arcivescovo di Creta al Traversari, contiene la parte pubblicata nel Migne [1]; che Fronton du Duc e il Cotelier per ricercare gli episodi stampati dal Lipomani nella versione latina, non conoscendo F, dovettero ricorrere a numerosi manoscritti parigini e non riuscirono a trovare i cap. 121, 122, 132 che sono tuttora inediti [2].

I manoscritti che riferiscano un numero considerevole di brani, e non solo qualche episodio, sono una trentina tra cui il più antico è il Marciano; assai importanti sono il Fiorentino, i tre Coisliniani 257, 283, 369, il Torinese, il Par. gr. 1596, già citati, a cui si possono aggiungere i tre Par. gr. 914, 917, 1615 del sec. XII [3]: ed è questo l'unico gruppo di manoscritti che sia degno di considerazione per una edizione critica [4].

(1) E. MIONI, op. cit., p. 329.

(2) MIGNE, P. G. LXXXVII, 3, col. 2983-86 e 2995.

(3) OMONT, *Invent. des Mss. gr. de la Bibl. Nat.*, Paris 1898 p. 174-175; II, p. 104.

(4) Il PREUSCHEN (*op. cit.* p. 483) segnala soltanto dodici mss. (il Marciano è ripetuto).

Gruppi di episodi del Pratum si leggono anche nel Par. gr. 1599 sec. XII (OMONT, *Inventaire* II, p. 102); nel Par. Suppl. gr. 147 sec. XIV (OMONT III, p. 224); nel Brit. Mus Add. 28270 con la data del 1111 (*Cat. of Add. to the Mss.* in The Brit. Museum II, p. 462); nel Par. gr. 1629 dell'anno 1581 (OMONT II, p. 109); nel Berol. gr. 221 (= Phillipp. 1624); nel Vindob. hist. gr. 42 (D. DE NESSEL, *Cat. codd. mss. gr, Bibl. Caes. Vindobonensis*, Wien 1690, IV, p. 81). Tutti tardivi ed eliminabili, a quanto affermava SOPH. EUSTRATIADES, i sei codd. del Monte Athos: essi sono il Xiliant. 9 dell'anno 1612 (SP. LAMPROS, *Cat. of the Greek Mss. on M. Athos*, Cambridge 1895-1900, t. II, p. 29) di cui sono copia il Xeropot. 227 del 1620 (LAMPROS, II, p. 216) e il Pantaleem. 122 (LAMPROS: I, p. 295); pochi racconti conservano anche il Pantaleem. 299 del secolo XIX (LAMPROS I, p. 356), i Dion. 146 del sec. XV e Dion. 224 del sec. XIV (LAMPROS I, p. 344 e 369). Noto solo per le poche notizie fornite dal BOUSSET (*Apophthegmata* p. 184) il cod. 345 della Bibl. Sinodale di Mosca. Qualche episodio conservano pure i codd. Jerosol. 78 del secolo XII, 77 dell'anno 1473 e il 218 del sec. XVI (PAPADOPOULOS KERAMEUS, *Jerosol. Bibl.*, Petropolis 1894 t. 11, p. 141, 144 e 326). Solo 38 racconti si leggono nel cod. 529 della Bibl. Naz. di Atene. Sconosciuto il Sinaiticus 438 (GARDTHAUSEN, *Cat. Codd. gr. Sinaitic.* Oxonii, 1886, p. 106). Venti episodi in ordine progressivo scelti tra Pr. 45-97 contiene

Tutti questi codici antologici mostrano di derivare direttamente o indirettamente da un Pratum completo o almeno da un testo più vasto da cui sono estratti gli episodi che hanno suscitato un'attenzione più viva in questo e quell'igumeno o copista.

Tralasciando per ora il Marciano, di cui parlerò più avanti, tutti i manoscritti sono concordi nel seguire l'oıdine di F che mostra di essere il più completo.

Il Coisl. 369, originario dell'Italia Meridionale, contiene numerosi episodi del Pratum, con aggiunto qualche racconto della stessa natura e con moltissime omissioni, sempre però nell'ordine preciso del testo tradizionale, con una sola eccezione.

Nel Coisl. 257 i racconti di Mosco sono divisi in tre gruppi: sfugge il criterio secondo il quale il copista li ha divisi, poichè ciascuna serie non presenta omogeneità di contenuto, ma nell'interno di ogni gruppo è rispettato l'ordine tradizionale.

Il miscellaneo Par. gr. 1596 presenta ai ff. 355-360, 483-503, 567-601 tre gruppi di episodi del Pratum, nell'ordine del Fiorentino, rifacendosi sempre all'inizio, come nel Coisl. 257: a ciascun gruppo sono aggiunti altri racconti del Pratum, contenuti anche nel Marciano e ancora inediti.

Una particolare menzione merita il Torinese C che non è stato mai preso in considerazione prima d'ora. Nei primi 37 fogli contiene i seguenti episodi del Pratum: Prologo (Migne, P. G. LXXXVII, 3 col. 2852); 10, 1; 27, 1; 43; 47; 176; 77 fine; 78; 89; 97-98; 105, 1; 107; Nissen 1; 114; 119; 143; 145; 159, 1; 160; 161; 175; 182; 184; 189; 207; Nissen 3 e 8; 201; Marciano 88; 118; Marciano 94; Nissen 12 e 13; Marciano 104; 152, 2; Marciano 107. Questi episodi sono numerati α'-λβ' (1). Un'altra serie di brani del

---

il cod. Marciano 494 del sec. XIII (ZANETTI, BONGIOVANNI, *Graeca D. Marci Bibliotheca Codicum Mss. digesta*, Venezia 1740, p. 258-59).

(1) Gli episodi sono 36; non sono numerati il prologo ed il primo brano e ripetuti i numeri ιη' e κβ'. Dopo f. 37 cessa la numerazione: ai ff. 38-58r c'è un gruppo di episodi editi dall'Evergetinus e tre inediti; i ff. 58v-108v contengono un estratto degli Apophthegmata alfabetici (MIGNE, P. G. LXV, col. 71-440), senza alcun inedito. I ff. 109r-139r conservano 70 Apophth. nell'ordine progressivo del Coislin. 126, pubblicato dal NAU (ROC, 1907-1913) con inclusi ai ff. 120v-123r i tre racconti di ROC, 1905, p. 409-414. Dal f. 139r al 210 si trovano 51 Apophth. segnalati dal Bousset nel cod. Berol. gr. 1624, 15 pubblicati nell'Evergetinus e cir-

Pratum si legge in fine al codice, ai ff. 210-218 e precisamente: 1; 2; 5, 2; 10, 1; 15; 19; 40, 4; 53, 1; 56, 1; 57; 58; 65; 69, 4; 71; 72; 80; 81; 88; 95; 99; 112; 113; 123; 135; 141; 149; 159, 1; 159, 2; 159, 3; 159, 4; 163, 1; 163, 2; 175; 182; 183; 184, 4; 186; 187; Nissen 5 e 6 (caduti più fogli); Marciano 93 e 95; Nissen 11. Seguono i due fogli aggiunti già descritti. Anche queste due serie di racconti contenuti in T confermano la numerazione e l'ordine di F.

Il cod. 345 della Bibl. Sinod. di Mosca, su cui si è fondato il Bousset per supporre la perdita della terza ecatontade del Pratum, presenta anch'esso un'ampia antologia: l'episodio recante il n. 101 (Vita dell'ab. Gerasimo) è il 107 del Migne e il 133 di F; il cap. 201 (La monaca di Tessalonica) non è tra quelli di F ed in un Pratum completo avrebbe un numero vicino al 300. Anche questo codice manca quindi di oltre cento episodi e rispetta il solito ordine.

I codici di Mosco dimostrano che il Pratum, nella sua completezza, come opera di un determinato autore, non ebbe quella larga diffusione di cui parlano costantemente i critici, perchè essi, più o meno frammentari, ripetono sempre gli stessi episodi, mentre la maggior parte dell'opera è dimenticata. È vero che il Pratum è conosciuto da Giovanni Damasceno (1) e da Fozio, che lo citano i Padri del II Concilio di Nicea nel 787, come un'indiscutibile autorità in difesa dell'iconodulia (2), ma solo il Fiorentino e il Marciano (e suoi derivati) conservano il titolo dell'opera col nome dell'autore, mentre negli altri manoscritti si leggono gruppi di episodi confusi con gli Apophthegmata.

Nel sec. X Johannes Monacus nel suo *Liber de Miraculis* ne tradusse in latino non meno di 27 racconti, ma la sua versione rimase pressocchè sconosciuta e fu pubblicata solo nel nostro secolo (3).

---

ca una trentina di inediti; ai ff. 171v-180v i racconti n. 1, 3-6, 2, 10, 7, 9 su Daniele di Sceti (L. CLUGNET, *Bibl. Hag. Orientale*, I, Paris 1901); i n. 2, 10, 7 sono incompleti per caduta di fogli.

(1) JOH. DAMASCENUS, *De imaginibus*, I, 328; II, 344; III, 352 (MIGNE, P. G. XCIV, col. 1279, 1316, 1336): è riportato sempre Pr. 45.

(2) Concilium Nicenum II, Actio IV et V (MANSI, *Conc. coll.* t. XIII, col. 61, 194-95; MIGNE, P. L. CXXIX, col. 301 e 369-71). È riportato dapprima Pr. 45, poi Pr. 45, 81, 180 (BHL 6536 *b*).

(3) Johannes Monacus nel sec. X, mentre si trovava «in monasterio Panagioton» a Costantinopoli, traduceva dal greco 42 racconti edificanti,

Come opera unitaria il Pratum fu ignoto in Occidente fino a quando fu tradotto in latino da Ambrogio Traversari e in italiano da Feo Belcari; nè deve essere stato molto diffuso neppure in Oriente, se Paolo Evergetino, che nel sec. XI raccolse molti scritti ascetici e racconti edificanti del tipo di quelli di Palladio e Mosco, ne riporta soltanto quindici episodi (1).

Il Pratum ebbe scarsa diffusione anche fra le genti di lingua non greca. È quasi ignorato da Ananiesu che nel sec. VII raccolse le traduzioni siriache dei testi conosciuti in latino sotto il titolo generico di Vitae Patrum (2). Non ne parlano le antiche versioni copte di Apophthegmata o di racconti affini (3). La traduzione

---

scegliendo *hec pauca de pluris* (*Johannes Monacus, Liber de miraculis*, von P. MICHAEL HUBER, Heidelberg 1913, p. 118). L'Huber aveva già rilevato che venti episodi erano tradotti dal Pratum: a questi si devono aggiungere il n. 5 (M 165, f. 327^v), il n. 19 (M 93, f. 260^r), il n. 35 (M 145, f. 307^r), il n. 39 (M 93, f. 295^r); ed ancora il n. 2 (cod. P, f. 557-60), il n. 9 (cod. P, f. 415-18), e il n. 20 (cod. P, f. 370-74) che appartengono probabilmente a Mosco. Fanno parte della raccolta su Daniele di Sceti i nn. 27, 28, 36, 38, 40: gli episodi n. 4 e 29 sono attribuiti ad Anastasio (n. 54 e 40), ma proprio questi con ogni probabilità si devono assegnare ad altro autore, forse a Mosco (cfr. M. 116, f. 283). Possono ascriversi tra gli Apophthegmata i n. 3, 17, 34, che si leggono anche nel Parigino: il n. 6 conserva il racconto sul fanciullo ebreo in una redazione che potrebbe essere tradotta dall'originale di Mosco, alterata poi e ampliata come in M 82, f. 251^r (= Nissen 8). Perciò Joh. Mon. tradusse i 42 episodi, ad eccezione del primo, da un codice miscellaneo assai simile al Marciano e al Parigino. Mancano in ambedue questi mss. i racconti 37 e 42 che si leggono nel Coisl. 126, f. 164-165^v; e il n. 41 il cui testo greco, non trovato dall'Huber, si legge in Evergetinus p. 591 *d*.

(1) Gli episodi del Pratum sono: 13 (p. 395 *b*), 17 (p. 396), 20 (p. 394 *c*) 34 (p. 534 *c*), 35 *a* (p. 845 *d*), 100 (p. 1018 *e*), 152 (p. 184 *a*, 428 *b*, 31 *a*), 204 (p. 651 *c*), 210 (p. 776 *a*), 211 (p. 535 *a*), 217 (p. 467 *d*), 218 (p. 776 *bc*), 219 (p. 294-95), M f. 247^r (p. 525 *b*), M f. 278^v (p. 850-51). Su Paolo Evergetinus e sul Monastero da cui riceve nome cfr. J. PARGOIRE: Échos d'Orient, IX 1906, p. 366-73; X 1907, p. 155-67 e 259-63 (E. LEGRAND, *Bibl. Hellénique au XVIIIe siècle*, Paris 1928, t. II, p. 419-20). Non ho potuto vedere le edizioni di Costantinopoli del 1861 e di Atene del 1900.

(2) BHO 843-45; 854-56; BUDGE, *The Book of Paradise*, t. 2, London 1904.

(3) BHO 863. TH. HOPFNER, *Ueber die Koptisch-sa'idischen Apophthegmata Patrum Aegyptiorum*, Akademie der Wissenschaften zu Wien: Denkschriften t. LXI, 2, 1918.

armena, a cui ho già accennato, disperde 75 episodi del Pratum in una antologia suddivisa per argomenti, nè ricorda il nome dell'autore. La versione araba infine, conservata da manoscritti assai tardivi, presenta una abbreviazione del Pratum, rispetta l'ordine di F ed attribuisce a Mosco episodi finora inediti in greco, ma conservati invece in M o in P (1).

L'esame dei manoscritti induce a concludere che il Traversari ha tradotto il testo più completo finora conosciuto e che l'ordine e le suddivisioni di F sono confermati dagli altri manoscritti più frammentari e dalla versione araba.

Il cod. Marciano Greco Cl. II, 21, di cm. 31 × 21, della fine del sec. X, è composto di 328 fogli in pergamena, scritti su due colonne. Contiene l'*Historia religiosa* ed il *Sermo de Charitate* di Teodoreto di Ciro (ff. 1-101v); l'*Historia Lausiaca* di Palladio, seguita dal trattato *De Indiae populis et de Bragmanibus* (ff. 102-208v): ed infine il *Pratum Spirituale* (ff. 209-328v) suddiviso in 165 racconti numerati.

All'inizio del foglio 209 si legge in lettere maiuscole: Πρόλογ[ος] τῆς βίβλ[ου] τ[ῶν] π[ατέ]ρων τοῦ ἐπωνομαζ[ομένου] (sic!) Λειμωναρίου.

È il prologo pubblicato sul cod. Berlinese e Viennese da H. Usener, *Der h. Tychon*, Leipzig 1907, p. 91-93.

I primi 75 episodi (ff. 211-247r), meno una sola eccezione, si trovano tutti nella redazione tradizionale del Pratum; sono precisamente: 1, 2, 5 parte 2, 10 p. 1, 11 p. 2, 15, 19, 25, 27 p. 1, 40 p. 4, 43, 45-47, 53 p. 1, 56 p. 1, 57, 58, 62, 63, 65, 69 (dopo il primo periodo riporta solo l'ultimo episodio), 71, 72, 176, 77, 78, 80, 81, 88, 89, 95, 97+98, 99, 101, 105 p. 1, 107, Nissen 1 (2), 112-

(1) G. Levi della Vida, *Sulla versione araba di G. Mosco e di Pseudo-Anastasio Sinaita secondo alcuni codici vaticani*. Miscellanea Mercati III (= Studi e Testi n. 123, Città del Vaticano 1946), p. 104-115; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* Bd. I, Studi e Testi n. 118, Città del Vaticano 1943, p. 383.

(2) L'episodio, che reca il n. 38 (f. 229v-230v) e si legge anche in T f. 14r, appartiene certamente al Pratum e conferma quanto già si sapeva dal prologo (H. Usener, *op. cit.*, p. 92, 1-3) e dal racconto Pr. 112: che cioè ai tempi dell'imperatore Tiberio II (578-582), Mosco e Sofronio si recarono nella Grande Oasi, dove la vita religiosa era assai fiorente. (Leclerq, Dict. d'Arch. et de Lit., s. v. *Bagaouat* [*El*–]).

114, 119, 123, 135, 141-143, 145, 149, 159 (suddiviso in 4 numeri), 160-162, 163 p. 1, 163 p. 2, 175, 177, 181 p. 2, 182, 183, 184, p. 3, 184 p. 4, 186, 187, 189, 194, 196, 197 (fino a διέτρεψεν), 199, 210 p. 1, 204, 207.

76. [f. 247^r]. Il monaco e l'arconte. Nissen 2 p. 356 dal cod. B f. 276^r; Evergetinus p. 525^b. Il Bousset (Apophth. p. 185) attribuisce questo e i 5 episodi che seguono a Mosco: la tradizione manoscritta lo conferma.

77. (f. 247^v). I filosofi e il monaco. Nissen 3 p. 357 del cod. B f. 276^v; anche in P f. 602 e in T f. 23^v. Racconti assai simili si leggono in Pr. 156, negli Apophthegmata e in Evergetinus p. 522.

78. (f. 247^v). La monaca di Tessalonica. Nissen 4, p. 357 dal cod. B 277^r. Anche nei codd. P f. 360, T f. 208, Mosq. 345 f. 285.

79. (f. 248^v). La donna di Alessandria. Nissen 5 p. 358 dal cod. B f. 277^v. Si trova in P f. 361, T f. 224^r e in altra redazione in Evergetinus p. 8.

80. (f. 248^v). Il cammello ammaestrato. Nissen 6 p. 358 dal cod. B f. 278^r. Anche in T f. 225^r.

81. (f. 249^r). Paolo in Tebaide tentato da Satana. Nissen 7 p. 359 dal cod. B f. 278^v. Con varianti in P f. 505-508 (CLUGNET, ROC, X, 1905, p. 47-49).

82. (f. 251^r). Il fanciullo ebreo battezzato. Nissen 8, p. 361-65 dal cod. B f. 280 r. Si legge in T ff. 24^r-28^r, in P f. 547-550. Non può appartenere a Mosco perchè si riferisce ad un'età posteriore all'anno 638 in cui la Palestina cade sotto la dominazione araba. È del resto un'abile contaminazione di Pr. 196 e dell'ultimo episodio del Marciano. In Joh. Mon. 6, p. 46-49 (testo greco in E. WOLTER, *Der Judenknabe*, Halle 1879, p. 36-38; R. H. Suchier: Bibl. Normannica n. 2) c'è una redazione assai più breve del miracolo, dove invece dell'emiro (ἀμηρᾶς) si parla del l'*episcopus*.

83. (f. 254^r). Il mantello rubato. Nissen 9, p. 365 dal cod. B f. 283^rv. C'è in T, f. 226^r, mutilo in principio, e in P, f. 542. Alcune identità stilistiche col Pratum inducono ad attribuire l'episodio a Mosco.

84. (f. 255r). La favola della volpe caduta nella fossa. Nissen 10, p. 366, dal cod. B, f. 283 v, dove manca, per caduta di fogli, una generica conclusione morale. Queste favole per monaci sono delle esercitazioni scolastiche: molte si leggono negli Apophthegmata, un'altra al n. 91 (f. 259v) di questo codice, ma non se ne trovano esempi nel Pratum, per cui l'attribuzione a Mosco è assai incerta. Cfr. Bousset: Apophth., p. 81.

85. (f. 255r). La terra che non dà frutto. Anche in P f. 610, incipit in ROC VIII, 1903, p. 96, 9. Nisibe è nominata nel Pr. 178. Testo I.

86. Pr. 201.

87. (f. 256r). La risurrezione del figlio di Martirio. Incipit in ROC VIII, 1903, p. 95, 7 da P f. 608. Il Bousset (Apophth., p. 183) attribuisce questo e il seguente episodio a Mosco. Testo II.

88. (257 r). Cristoforo, dignitario di corte, risuscita un morto. Uguale redazione in T f. 29r; con notevoli varianti in P f. 546, da cui è estratta la prima parte in ROC VII, 1902, p. 616. Non sembra possa essere lo stesso Cristoforo di cui si parla in Pr. 105. Testo III.

88 *bis*. (f. 258r). Cristoforo entra nel tempio a porte chiuse. Anche in T f. 30r. L'episodio non numerato inizia come gli altri con lettera grande ornata, nè si legge nel cod. P che pure riporta il racconto precedente. È posteriore al 537, anno della consacrazione di S. Sofia. Testo IV.

89-90. Pr. 118 e 209.

91. (f. 259v). La favola dei cedri e delle canne = Esopo 420. In P f. 611, enunciato in ROC VIII, 1903, p. 96. Testo in Evergetinus p. 265 f.

92. (f. 259v). La vedova di Costantinopoli. In P f. 368, enunciato in ROC VII, 1902, p. 607. Tra gli episodi di Mosco in Bousset (Apophth. 182). Testo V.

93. (f. 260r). Il monaco, il mendicante e la prostituta. ROC XVII, 1912, n. 358 dal cod. Coisl. 126. Si trova tra i racconti di Mosco in P f. 369, in T f. 226r e in Joh. Mon. 19: si deve restituire al Pratum.

94. (f. 260v). La fanciulla di Alessandria che si strappa gli occhi. Redazione ampliata di Pr. 60. La stessa in T f. 31v.

95. (f. 261v). Una donna che uccide i due figli per sposare un soldato. Nuova redazione di Pr. 76: la stessa in T f. 226v.

96. (f. 263r). Il monaco che vuol conoscere i giudizi di Dio. L'ultima parte in Nissen 11, p. 367 dal cod. V f. 147. Anche in T f. 228v (incompleto per caduta di fogli). Testo VI.

97-98. Pr. 191 e 128,3.

99. (f. 265r). I quattro vestiti dell'uomo caritatevole. Nissen 12, p. 367 dal cod. V f. 147v: anche in T f. 33r. Appartiene di certo al Pratum.

100. (f. 265v). L'abate del cenobio di Penthucla butta l'oro nel Giordano. Nissen 13, p. 368 dal cod. V f. 150. Anche in T f. 33v. L'episodio è di Mosco, che parla di Penthucla anche in Pr. 3, 13-15.

101-102. Pr. 125 e 170.

103. (f. 268r). La vergine di Gerusalemme defenestrata dai Persiani. Incompleto in Nissen 14, p. 371 da V f. 152. L'episodio si riferisce al 614 e fa parte del Pratum. Testo VII.

104. (f. 269v). Il farmaco di inviolabilità. *Orientalia* 15, 1946, p. 456-57 dal Vat. gr. 1571 f. 78v e *Orientalia* 16, 1947, p. 378-79 dal Coisl. 257 f. 82 r. Il testo, senza il titolo, segue nelle prime righe il Coisliniano, ma poi la redazione è uguale a quella del cod. Vaticano. Anche in T f. 36r in una redazione quasi identica a quella del Marciano. I codd. greci, ad eccezione del Coisl., inserirono il racconto nel Pratum [1].

105. Pr. 152, 2.

106. (f. 271r). L'indemoniata guarita da un umile monaco. Testo VIII.

107. (f. 271v). La figlia che sogna di vedere il padre defunto in paradiso e la madre vivente all'inferno. Evergetinus p. 50-52.

[1] Questo racconto, fonte prima e lontana dell'episodio di Isabella e Rodomonte nel canto XXI dell'*Orlando Furioso*, ha destato recentemente molto interesse per il ritrovamento del testo greco e delle versioni araba, etiopica, georgiana, ed armena; ed intorno ad esso s'è formata una ricca bibliografia, tra cui: G. Levi Della Vida, *A Christian Legend in Moslem Garb*, Byzantion XV, 1940-41, pp. 144-157; Campbell Bonner, *The Maiden's Stratagem*, Byzantion XVI, 1942-43, p. 142-161; G. Levi della Vida, *Le stratagème de la vierge et la traduction arabe du Pratum Spirituale de Jean Moschus*, Annuaire de l'Inst. de philol. et d'hist. orient. et slav. de l'Univ. libre de Bruxelles, VII, New York 1939-1944, p. 83-126; E. Cerulli, *La conquista Persiana di Gerusalemme ed altre fonti orientali cristiane da un episodio dell' « Orlando Furioso »*, Orientalia XV 1946, p. 439-481 e XVI 1947, p. 377-390.

Trad. lat. in Vitae Patrum VII, 15 (MIGNE, *P. L.* LXXIII, col. 995, 15).

108. (f. 274v). Un vescovo che vede attraverso i volti lo stato delle anime. Vitae Patrum VII, 16 (MIGNE, *P. L.* LXXIII, col. 998, 16). Nè questo episodio, nè il precedente possono appartenere al Pratum, se già il diacono Giovanni li aveva tradotti in latino: e non si può pensare ad una rielaborazione del racconto da parte di Mosco, perchè il testo latino di Pascasio è fedelissimo all'originale greco, tuttora inedito.

109. (f. 276r). Il diavolo che rovina il cibo di un monaco penitente. F. NAU, *Les récits inédits du moine Anastase, Oriens Christ.* 2 (1902) p. 76, n. 27. Anche nei codd. Paris. gr. 914, 917 e 1629.

110. (f. 276v). Giovanni Sabaita contro la calunnia. F. NAU, *ibidem*, p. 69, n. 17. Anche nei Par. gr. 914, 917 e nei Coisl. 257 f. 85 e 283 f. 58.

111. (f. 276v). Un monaco impedito dal diavolo ad andare in chiesa. F. NAU, *Ibidem* 3 (1903), p. 75-77, n. 52. Il NAU dubita che l'episodio sia di Anastasio a cui lo attribuisce solo il Par. gr. 1596 (ff. 381-97).

112. (f. 278v). Sull'elemosina. Evergetinus p. 850-51. Fa parte del Pratum, poichè l'autore e Sofronio vi sono espressamente nominati. Anche in T f. 205r.

113. Pr. 151.

114. (f. 281r). Il monaco Daniele di Alessandria converte la sorella prostituta. Nuova redazione di MIGNE, *P. L.* LXXIII, col. 808, n. 217; Evergetinus, p. 5; ROC XII, 1907, p. 173, n. 43.

115. Pr. 69, 1.

116. (f. 283r). Il Taxeota di Cartagine. F. NAU, *Oriens Christ.* 2 (1902), p. 91-94, n. 40 (1). Vers. lat. in Joh. Mon. 29. Il Marciano aggiunge una considerazione morale che manca negli altri codici e nella versione.

117. Pr. 79.

(1) Questo episodio ha una tradizione particolare. Solo nel Par. gr. 917 del sec. XII e nel Par. gr. 1629 del sec. XVI si trova tra gli episodi di Anastasio: lo ignora il Par. gr. 914 che contiene tutti i primi 39 episodi dello stesso autore. Nel Coisl. 283 del sec. XI al f. 61 è in mezzo a racconti di vari autori, nel Suppl. gr. 147 del sec. XIV al f. 209 si trova con brani del Pratum, nel Par. gr. 1596, f. 353 inizia un estratto del Pratum, al quale forse una critica oculata dovrà restituirlo.

118. (f. 286v). Paolo si ritira nel deserto a far penitenza di non aver monacato la figlia. CLUGNET, ROC X, 1905, p. 51-54, da P ff. 511-15. Inizia come Pr. 69: è certamente di Mosco.

119. (f. 289v). Il discepolo di Pambo a S. Marco di Alessandria si entusiasma dei canti liturgici, Evergetinus p. 371-72. Si trova in molti codici tra cui P ff. 647-49, Mosq. 345 f. 317 etc. L'episodio risale ai tempi di Pambo (MIGNE, *P. G.* LXV, col. 368-72), morto alla fine del sec. IV.

120. (f. 290v). Detti ascetici di Daniele di Sceti. Anonimi in Evergetinus p. 351 *a*. Si aggiunge alla letteratura su Daniele di Sceti (1).

121. (f. 291r). Raccomandazioni ascetiche per fare la volontà di Dio.

121 *bis*. (f. 291v). Altri ammonimenti. Evergetinus p. 1061*c*-1062.

122. (f. 291v). Ammonimenti dell'abate Ireneo. Forse lo stesso Ireneo di Pr. 55. Testo IX.

123. (f. 292v). Insegnamenti di Silvano sulla compunzione. Evergetinus p. 374*c*-375. In P f. 649-50. Apophthegma dell'abate Silvano (MIGNE, *P. G.* LXV, col. 408-12).

124. (f. 293r). La mostruosa apparizione dell'ab. Apollo. L'episodio avviene quando l'ab. Sisoe (MIGNE, *P. G.* LXV, col. 392-408), anacoreta di Sceti, era ancora vivente: egli muore sulla montagna di S. Antonio nel 429. In T f. 199v, tra gli Apophthegmata. Inedito.

125. (f. 294r). Sul demone della bestemmia. Evergetinus p. 718 *b*.

126. Il monaco deve essere morto al mondo. Evergetinus p. 149.

127. (f. 294v). Le rinuncie del monaco. Evergetinus p. 135 *c*.

128. (f. 295r). Sui cattivi pensieri. Evergetinus p. 8 *b*, con diversa conclusione.

129. Bisogna fuggire quanti compiono iniquità. Evergetinus 132 *b*.

130. Meglio abitare con poche persone, timorate di Dio. Evergetinus 141 *b*.

131. (f. 295r). L'ab. Marcello di Sceti. ROC VII, 1902, p. 613-614 dal cod. P. f. 520-21. Latino in Joh. Mon. 39. Continua il Pr.

(1) Cfr. p. 66 nota 4.

152. Il fatto è raccontato da Theonas, abate di Ennaton, cfr. Pr. 207.

132. (f. 296v). Ammonimenti dell'ab. Palladio per vincere il demone dell'impurità. Evergetinus p. 429-30. Si tratta di quel Palladio che visse nel monastero in Lithazomeno, presso Alessandria, cfr. Pr. 69-76.

133. (f. 297v). Nè odiare, nè giudicare il peccatore. Testo X.

134. (f. 298r). Un monaco rapito dai demoni. Racconta Pafnuzio, discepolo di Apollo, di cui si legge negli Apophthegmata e nell'Historia Monacorum. Inedito.

135-139. Pr. 180, 185, 192 (1), 193, 195 fino ἐν τῷ τάφῳ (Migne, *P. G.* LXXXVII, 3 col. 3079 B).

140. Manca per caduta di un foglio.

141. (f. 306r). Non basta digiunare. Frammento.

142. Pr. 172.

143. (f. 306v). L'ab. Zosimo espone un esempio della bontà di Dio. Solo le prime righe, per caduta di foglio.

144. (f. 307r). Ammone di Alessandria è salvo dalle furie del mare per le preghiere di Nilo. Solo la conclusione. Si tratta forse dei due monaci degli Apophthegmata. (Migne, *P. G.* LXV, col. 119-23 e 305).

145. (f. 307r). Simeone e la vedova di Apamea. ROC XII, 1907 p. 399, n. 84. Latino in Joh. Mon. 35. In P f. 509-10 e 497. Si deve restituire a Mosco.

146-147. Mancano per caduta di fogli.

148. (f. 308r). Il martirio di Potamiene. Inizio mutilo. Salvo qualche variante, coincide con Palladio, *Historia Lausiaca*, III, ed. C. Butler, Cambridge 1904, p. 18-19); è aggiunta una dossologia finale.

(1) Il cod. Brit. Mus. Add. 28270 che reca la data 1111, al f. 90 pone Pr. 192, ultimo dopo i nn. 49 e 54 degli episodi di Anastasio Sinaita, primo di un breve estratto del Pratum. Il Nau (Oriens Christianus III, 1903, p. 59) pensa che l'episodio sia di Anastasio e possa essere stato introdotto posteriormente in Mosco, ma contro tale ipotesi stanno i codd. M, Coisl. 257 f. 31, P f. 601 e F, il quale conserva anche le migliori lezioni che il Nau ha trovato nel codice del Brit. Mus. e che il Traversari seguì nella versione latina. Da notarsi che sono inclusi nella stessa collezione anche gli episodi n. 58 (Il monaco di Antiochia) e il n. 59 (Intorno ad Amos, Patriarca di Gerusalemme) che il cod. P (ff. 497-98 e 552-53) inserisce nel Pratum.

149. (f. 308ᵛ). Sulla caduta di Gerusalemme. Evergetinus 670 *b*-671. Si riferisce all'anno 614 e si ricollega ai nn. 103-104 di questo codice.

150. (f. 309ʳ). Isaia riferisce gli ammonimenti dell'ab. Macario Alessandrino [1] a sette giovani di Alessandria. Evergetinus p. 129-32 con abbreviazioni e varianti. Anche nel cod. Mosq. 343, f. 227 sgg. Interessante la premessa tralasciata dall'Evergetinus: Λαβὼν δὲ ἐγὼ πτυχίον... ἔγραφον τὰ ἐκπορευόμενα διὰ τῶν χειλέων αὐτῶν. Da questo passo risulta che autore del brano è Isaia, il monaco monofisita morto nel 488, di cui possediamo alcuni scritti (MIGNE, *P. G.* XL, col. 1105-1206) e che ebbe come discepolo il monaco Pietro, narratore del brano seguente (O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* IV, p. 95-97).

151. (f. 313ᵛ). La monaca indemoniata per aver frequentati i bagni. Il racconto è fatto da Pietro, discepolo di Isaia. Testo XI.

152. (f. 314ʳ). Il presbitero punito per la sua lussuria. Evergetinus p. 658-59. Si parla ancora di Daniele di Sceti, di Palladio, (Pr. 69-76), dell'Ab. Isaac (lo stesso di Pr. 161 ?). Può appartenere a Mosco. Il Σελευταρείου dell'Evergetinus è Σελευτιαρίου in M il quale muta le ultime quattro righe con questa conclusione: Διηγησάμην δὲ λάθρᾳ τῷ ἡγουμένῳ τὰ ὑπὸ τοῦ γέροντος ὁραθέντα καὶ λαληθέντα πρός με. Διὸ καὶ ὡς ἄξια γραφῆς ἐπέτρεψεν ὁ ἀββὰ Ἰσαὰκ γραφῆναι καὶ τεθῆναι ἐν τῇ βίβλῳ τῶν σημειοφόρων πατέρων πρὸς οἰκοδομὴν καὶ ὠφέλειαν τῶν ἐντυγχανόντων. Anche in P f. 650-52.

153. (f. 315ʳ). Eulogio vieta ai suoi monaci di rimanere in città più di tre giorni. Evergetinus p. 125 *c*-126. L'episodio avviene in Alessandria ai tempi di πάπας Eusebio, che non appare nella lista dei patriarchi di Alessandria: secondo una tradizione infondata sarebbe successore di S. Cirillo, morto nel 444; a lui si attribuiscono una ventina di sermoni (BARDENHEWER, *op. cit.*, IV, p. 86-91). Eulogio perciò sarebbe vissuto nel sec. V.

154. (f. 316ʳ). I frutti della preghiera. Parla Eulogio come nel precedente. In P f. 654-55. Inedito.

155. (f. 317ʳ). Non è bene lasciare poderi ai monasteri femminili. Evergetinus p. 830-33. Il racconto è narrato dall'ab. Bessarione, il quale non può essere l'anacoreta egiziano, vissuto nella

[1] *Historia Monachorum in Aegypto* XXX (E. PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus*, Giessen 1897, p. 92); *Palladii Historia Lausiaca*, XVIII, (MIGNE, P. G. XXXIV, col. 184-200; C. BUTLER, *op. cit.* p. 47-58).

II metà del sec. IV: più probabilmente è Bessarione il Taumaturgo del sec. V (Acta SS. Prophyl. Nov. 1902, p. 265): ma gli evidenti anacronismi di questo brano non lasciano fissare date più precise. Bessarione dice che era venticinquenne nell'anno della morte di S. Gerasimo, avvenuta nel 475 (BHG 693-696), la cui vita esemplare l'avrebbe indotto a farsi monaco presso S. Isidoro di Pelusio, il quale invece era già morto nel 449 (MIGNE, *P. G.* LXXVIII, col. 177-1646). In ogni caso l'episodio è scritto dopo il 479 per il fatto che vi si accenna ad una biografia di S. Euthimio (BHG, 647-650), morto in quell'anno; e l'anonimo scrittore, che ha udito il racconto dallo stesso protagonista, non può essere Mosco per ragioni cronologiche.

155 *bis*. (f. 320ᵛ). I monaci che vanno ad Alessandria accompagnati da due etiopi. Apophthegma: vi compare l'ab. Macario.

156. (f. 321ᵛ). Il monaco poco zelante nelle pratiche religiose. ROC XII, 1907, p. 392 da Coisl. 126 f. 176-78. Evergetinus p. 366*b*-367, attribuisce l'episodio a Macario.

157. (f. 322ᵛ). Macario il Politico incontra Satana e conversa con lui. In codd. Mosq. 340 f. 132-135 e Mosq. 343 f. 171-172. Nuova redazione di Evergetinus 614-616.

158. (f. 324ᵛ). Il monaco peccatore che vince i demoni. ROC, XII, 1907, p. 178, n. 50 da Coisl. 127 f. 85. Apophthegma.

159. (f. 325ʳ) = Pr. 205, nella redazione di ROC XII, 1907 p. 179, n. 52 dal Coisl. 127 f. 86. Anche in Par. gr. 919 f. 151.

160. (f. 325ᵛ). I santi hanno Dio in se stessi. Evergetinus p. 682 *a*. Apophthegma.

161-162. Mancano per caduta di un foglio.

163. (f. 326ʳ). = Pr. 150. Inizio mutilo.

164. Pr. 188.

165. (f. 327ᵛ). Il figlio dell'ebreo nella fornace. Anche in V f. 148ʳ e in Vindob. Theol. gr. 178, f. 25. La vers. lat. in Joh. Mon. 5, p. 44-45 segue fedelmente la redazione del Marciano e non i testi presentati da E. WOLTER (*Der Judenknabe*, p. 36-38), come crede l'HUBER (*op. cit.* p. XXVII). Testo XII.

Alla fine di questo episodio (f. 328ᵛ) si legge Τέλος σὺ[ν Θεῷ] τοῦ Λειμων[αρίου].

Dall'esame di questo manoscritto derivano alcune osservazioni importanti per la ricostruzione dell'opera di Mosco.

Il cod. Marciano, per la parte che riguarda il *Pratum Spirituale*, è l'archetipo del Berl. gr. 221 e del Vind. hist. gr. 42.

B coincide esattamente con M nel numero, nell'ordine, nelle parole di tutti i suoi 84 episodi. V è uguale a MB per i primi 74 episodi, ha perduto i fogli contenenti i n. 75-95 di M, riporta ancora 8 racconti numerati 96-103 (nell'ultimo la cifra è caduta), che corrispondono a M 96-103, con questa variante: omette M 97 (= Pr. 191) e riporta tra M 99 e M 100 la leggenda del fanciullo ebreo nel camino ardente, che è l'ultimo racconto di M. Questa trasposizione deve essere un capriccio di copista in quanto non c'è parola che si allontani dal testo di M in nessuno dei suoi racconti. Confrontando gli episodi editi dal Nissen su BV, si vede che ambedue i manoscritti presentano errori che trovano in M la loro giustificazione od omissioni dovute a distrazioni dei loro copisti [1]. Si deve perciò concludere che i codd. BV sono eliminabili in una edizione critica.

L'intestazione di M col prologo e l'epilogo fa pensare che l'anonimo copista avesse davanti a sè un testo che attribuiva tutti i 168 episodi (l'88 *bis*, il 121 *bis* e il 155 *bis* non sono numerati) al *Pratum Spirituale*, di cui restano solo 162 perchè 6 sono perduti per caduta di fogli (n. 140, 143, 146-47, 161-62). Ho già detto come questi racconti non appartengano tutti a Mosco e, sebbene il codice presenti opere ben definite di Teodoreto di Ciro, di Palladio, di Mosco con i loro prologhi ed epiloghi, neppure M sfugge a quel carattere antologico di tutti i manoscritti del Pratum, opera destinata alla lettura spirituale nei monasteri e perciò soggetta alle facili interpolazioni e scambi, simile in questo agli Apophthegmata con i quali è spesso confuso.

Dei 162 brani conservati in M, 96 risultano già pubblicati nel Migne. Gli altri 66 mi sembra si possano suddividere in tre

[1] Le correzioni che il Nissen apporta al testo di BV sono di solito esatte. Cito qui alcune concordanze e divergenze di M con BV e Nissen. Nissen 355, 14 καλέσαντος MB da restituire. — 355, 21 γεγανομένως [=γεγανωμένως] M, γεγαννυμένως B. – 357, 17 ἐφ' ὃ MB. – 358, 8-10 ἀντιλέγωμεν καὶ πολεμῶμεν... ἐμπέσωμεν M.-358, 13 ἔχουσαν M. – 359, 20 οἱ... φιλόπονοι M. – 362, 14-15 ἑσπέρας δὲ γενομένης ἕκαστον τῶν ἀλόγων εἰς τὸν ἴδιον οἶκον ἀπῆλθεν M. – 363, 16 M = B Nissen. – 364, 25 καὶ τὰ M. – 367, 13 ἢ om. MV, – 367, 15 αὐλῆς M. – 368, 14 καὶ λέγοντα αὐτὸν· τί εἶ σκυθρωπὸς κύριος; δεῖνα τοῦ δὲ σιωπῶντος, λέγει αὐτῷ πάντως M; καὶ λέγοντα αὐτὸν πάντως V. – 369, 26 ἐνδείκνυσθαι M. – 370, 4 ἀναπατῶσιν M. Per l'episodio Nissen 14 cfr. Testo VII.

gruppi: il primo composto di 30 racconti che certamente non appartengono a Mosco e si devono attribuire ad altri autori o porre tra gli Apophthegmata (n. 82, 107-111, 114, 119-121 *bis*, 123-126, 127-130, 134, 148, 150, 153-158, 160); il secondo di 9 narrazioni che si possono attribuire a Mosco solo con molte riserve (n. 84, 91, 116, 122, 126, 133, 141, 143, 144); il terzo gruppo dei rimanenti che con sufficiente probabilità si devono inserire nel Pratum. In conclusione il cod. M viene ad aggiungere al testo del Fiorentino almeno 27 racconti, ed anche un numero maggiore se si uniscono quelli del secondo gruppo, la cui attribuzione è incerta (1).

È noto che, dopo Palladio, Mosco non fu l'unico scrittore che si sia dedicato a questa letteratura ascetica ed aneddotica: accanto ai due Anastasio e all'ignoto compilatore dei racconti di Daniele di Sceti, altri scrissero episodi edificanti sul fondatore di qualche monastero o sulla vita di questo o quell'anacoreta. Ho già rilevato, p. es., che il brano M 150 (f. 309v) è scritto da Isaia; l'episodio di Bessarione (M 155, f. 317r) è posteriore all'anno 479, ma non può superare il sec. V; il racconto M 82 (f 251r) non può esser stato scritto prima del 638. Queste narrazioni non sono opera di Mosco, tuttavia il Marciano gliele attribuisce: e l'ultima di queste ha la conferma di ben tre manoscritti. Segno evidente che il Pratum subì delle interpolazioni, almeno nell'ultima parte; che esisteva qualche altro βίβλος τῶν σημειοφόρων πατέρων (M 152, f. 315r), dove gli autori, con semplicità monacale, annotavano i fatti eccezionali, alcuni dei quali furono più tardi confusi con i racconti del Pratum.

Si deve perciò concludere che nessun manoscritto del Pratum è immune da aggiunte, neppure F che è certo il più autorevole: sono p. es., da considerarsi interpolati Pr. 52 e 115 perchè si leggono negli Apophthegmata in ordine alfabetico (2), collezione costituitasi tra l'anno 460 e il 500 (3): salvo che l'autore non li abbia

(1) Di questi episodi, 11 interi furono pubblicati dal Nissen, 13 si leggono in altre collezioni, 12 (di cui due completano il n. 11 e 14 frammentari nel Nissen) sono alla fine di questo studio.

(2) MIGNE, P. G. LXV, col. 185, 8 e col. 233, 3-6. Il Fiorentino riporta 6 massime di Giovanni Cilice numerate 145-150, mentre negli Apophthegmata se ne leggono solo 4: ciò si deve attribuire all'attuale edizione dell'*Alphabeticon*, tutt'altro che completa, e penso che in codici più ampi si trovi l'intera lezione del Fiorentino.

(3) BOUSSET: *Apophthegmata*, p. 65-68; Analecta Boll. 42, 1924, p. 430.

egli stesso introdotti nell'opera, dato che i due brani si trovano tra gli episodi del Pratum nei codd. F, Coisl. 257 e 369, il primo anche in P f. 572. È pure molto sospetta l'autenticità degli ultimi episodi di F, Pr. 213-215 sui miracoli e Pr. 218-19 sull'umiltà, che non si leggono in nessuno dei codici maggiori e non offrono elementi per identificare l'età o l'autore: ed è facile in un'opera come quella di Mosco sospettare delle aggiunte proprio in fine.

Si possono constatare anche alcune omissioni: i codd. M T pongono tra il Pr. 107 e 112 il racconto su Nestorio: ed è evidente che questo debba precedere immediatamente Pr. 112 che inizia allo stesso modo e si riferisce allo stesso viaggio di Mosco e Sofronio alla Grande Oasi. Così l'episodio di Paolo che fa penitenza per non aver monacato la figlia (M. 118 f. 286v), deve seguire Pr. 69 di cui ripete l'inizio; gli ammonimenti di Palladio (M 132 f. 296v) e la punizione del presbitero lussurioso (M 152, f. 314) si devono inserire nel gruppo Pr. 69-76, nei quali Palladio è sempre presente. L'episodio di Marcello di Sceti (M 131, f. 295r) continua Pr. 152; gli insegnamenti di Ireneo (M 122, f. 291v) seguono forse Pr. 55.

Queste osservazioni non alterano la fisionomia e l'unità del Pratum quale è conservato nel Fiorentino: e si puó anzi dire che la redazione offerta da questo manoscritto, pur avendo subìto qualche aggiunta e mancando di qualche episodio nel testo e in fine, corrisponde all'edizione minore di 304 episodi di cui parla Fozio.

I nuovi racconti del Pratum conservati dal Marciano, le narrazioni 58-59 del Pseudo-Anastasio (1), e non meno di dieci racconti in parte inediti del Parigino e che anche il Bousset attribuisce a Mosco (2), completerebbero la redazione più vasta di 342 brani.

Elpidio Mioni

Padova, 26 ottobre 1950.

(1) F. Nau, *Le Texte grec des récits d'Anastase (le Sinaïte)*, Oriens Christianus III, 1903, p. 56-90.

(2) Bousset: *Apophthegmata*, p. 182-83. Dal cod. P: f. 370, lo scolastico d'Ascalona (Clugnet, ROC 1905 p. 39-41); f. 371, il monaco geloso (Clugnet p. 41-42); f. 504, il monaco che si fa credere schiavo (Clugnet p. 46-47); f. 519 il prete Stefano tormentato dal demonio; f. 541, uno stilita subisce la prova del fuoco per vincere gli eretici (Clugnet p. 54-55); f. 544-46, un laico di Costantinopoli contro l'eresia di Nestorio; f. 550-51, visione di Epifanio; f. 557, la visione di un Mesita (Dobschütz, *Christusbilder*, Leipzig 1899, p. 226-31); f. 604, Longino narra di un patrizio e di sua moglie; f. 611, Andrea guarisce a Costantinopoli il fedele Giovanni.

I. πε′ = 85

Ἔλεγέ τις τῶν πατέρων ὅτι· Ἔστι κοινόβιον ἐγγὺς τοῦ Νισίβεως [1]) καὶ ἦν ὁ κρατῶν αὐτὸ μέγας γέρων. Ἔσπειρον οὖν οἱ τοῦ κοινοβίου, καὶ ἐποίουν πολλὰς κριθὰς καὶ διεμέριζον [2]) αὐτὰς τοῖς ἄλλοις μοναστηρίοις. Συνέβη δέ τινα στρατηλάτην παρερχόμενον εἰς πρεσβείαν τοῦ Πέρσου, συντυχεῖν τῷ ἁγίῳ γέροντι καὶ οἰκοδομηθῆναι [3]) πα | ρ᾽αὐτοῦ καὶ παρασχεῖν τῷ κοινοβίῳ τριάκοντα λιτρῶν πρόσοδον. Καὶ χαρέντες οἱ ἀδελφοὶ ἐγένοντο ἐν νομῇ τῶν πραγμάτων ἀφθονέστεροι [4]). Ὡς δὲ ἔσπειραν κατὰ τὸ ἔθος τὰς κριθάς, οὐκ ἐποίησεν ἡ γῆ τὸν πρῶτον ἐνιαυτόν, οὐδὲ τὸν δεύτερον, οὐδὲ τὸν τρίτον. Λέγουσιν οἱ ἀδελφοὶ τῷ ἀββᾷ· «Τί ἐστι τοῦτο ὅτι οὐκ ἐποίησεν ἡ γῆ τὰς κριθὰς ὡς καὶ πρώην;» Λέγει αὐτοῖς ὁ γέρων ὅτι· «Ἐλάβομεν τὰς τριάκοντα λίτρας· καὶ διὰ τοῦτο ἡ γῆ οὐκ ἔδωκε τὸν καρπὸν αὐτῆς, ἀλλὰ ἀπέλθατε, πωλήσατε πάντα τὰ πράγματα καὶ δότε πτωχοῖς». Καὶ ποιησάντων τῶν ἀδελφῶν κατὰ τὸν λόγον τοῦ γέροντος, ἔδωκεν ἡ γῆ τὸν καρπὸν αὐτῆς καὶ ἐδόξασαν πάντες τὸν Θεόν.

f. 255r f. 255v

II. πζ′ = 87

Διηγήσατό τις τῶν πατέρων περί τινος φιλοχρίστου ἀνδρὸς ὀνόματι Μαρτυρίου, (ἦν δὲ ὁ διηγησάμενος πρεσβύτερος ἀσκητὴς μέγας), ὅτι· Παρεβάλομεν τῷ κυρῷ Μαρτυρίῳ τούτῳ καὶ ἐκρούσαμεν εἰς τὴν θύραν καὶ ὑπήκουσεν ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἔνδον οὖσα, καὶ ἐπιγνοῦσα | ἡμᾶς εἶναι, ἀπελθοῦσα εἰς τὸν ἀμπελῶνα ἐφώνησε τὸν ἄνδρα αὐτῆς. Καὶ ἐλθὼν ἠσπάσατο ἡμᾶς καὶ βαλὼν ὕδωρ εἰς τὸν νιπτῆρα, ἔνιψε [5]) τοὺς πόδας ἡμῶν· καὶ ἀναγαγὼν ἡμᾶς εἰς τὸ ὑπερῷον τῆς αὐλῆς αὐτοῦ ἔθηκε τράπεζαν· ἦν γὰρ μεμεστωμένος τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ. Καὶ ὡς μετελαμβάνομεν ἤνεγκεν ἡ γυνὴ αὐτοῦ τὸν υἱὸν αὐτῆς καὶ ἔθηκε πλησίον τῆς θύρας τοῦ ὑπερῴου ἐν ᾧ διετρίβομεν, πλησίον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ὥστε εὐλογηθῆναι παρ᾽ ἡμῶν. Καὶ ἐξ ἐνεργείας καὶ φθόνου τοῦ δαίμονος ἔπεσε τὸ βρέφος ἀπὸ τῆς θύρας τοῦ ὑπερῴου καὶ εὐθέως ἀπέθανεν. Ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ ἦν ἀνακείμενος πρὸς τὴν θύραν

f. 256r b

I Roc VIII, 1903, p. 96 n. 9 fino a πρόσοδον dal cod. P f. 608. [1]) ζιβίου M. [2]) διεμέριζεν M, [3]) οἰκοδομηθῆντι sic M. [4]) ἀφθονέστερον M. **II** Roc VIII, 1903 p. 95 n. 7 fino a τὸν ἄνδρα αὐτῆς dal cod. P f. 610. [5]) ἔνηψε M.

τοῦ ὑπερῴου, δεχόμενος τὰ παρὰ τῆς γυναικὸς παρατιθέμενα ἡμῖν
f. 256ᵛ καὶ παρακύψας εἶδε τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐρριμμένον [1] | ἄπνουν καὶ οὐκ ἐταράχθη οὐδὲ αὐτὸς οὐδὲ ἡ γυνὴ αὐτοῦ, ἀλλὰ κρούσας ἐνένευσε τῇ μητρὶ αὐτοῦ καὶ ἐλθοῦσα ηὗρε τὸν υἱὸν αὐτῆς ἀποθανόντα· καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐπὶ τὴν κλίνην. Αὐτὸς δὲ προθύμως ἤσθιε καὶ ἔπινε μεθ' ἡμῶν, καὶ μετὰ τὸ φαγεῖν ἡμᾶς μέλλοντας ἐξιέναι εἰς τὴν ὁδὸν ἡμῶν προετρέψαντο ἡμᾶς μεθ' ἱλαρότητος· καὶ μετὰ τὸ ποιῆσαι εὐχὴν, ἐκράτησαν τῆς χειρὸς τοῦ πρεσβυτέρου καὶ εἶπον αὐτῷ· « Εἴσελθε καὶ ποίησον εὐχὴν ἐπάνω τοῦ παιδίου ὅτι ἀηδίζεται ». Εἰσελθὼν δὲ ὁ πρεσβύτερος ἐσφράγισεν αὐτὸ καὶ ἀπήλθομεν εἰς τὴν ὁδὸν ἡμῶν. Μετὰ δὲ ὀλίγας ἡμέρας πάλιν παρεβάλλομεν αὐτοῖς καὶ ἰδόντες ἡμᾶς ἐχάρησαν σφόδρα καὶ τὸ παιδίον εὕρομεν καθήμενον μετὰ τῆς μητρὸς
b αὐτοῦ καὶ ἐδοξάσαμεν τὸν Θεὸν τὸν δωρησά|μενον αὐτῷ τὴν ὑγιείαν.

Καὶ δὴ λαβόντες αὐτοὶ τὸ βρέφος διηγήσαντο ἡμῖν λέγοντες· « Οὗτος ὁ μικρὸς παῖς νεκρὸς ἦν καὶ διὰ τῶν εὐχῶν ὑμῶν ἐχαρίσατο ἡμῖν αὐτὸν ὁ Θεός». Καὶ διηγοῦντο ἡμῖν κατὰ μέρος πάντα, ὅτι· « Ἐξελθόντων ὑμῶν εἰσήλθομεν ὅπου ἔκειτο τὸ παιδίον ὀφείλοντες αὐτὸ προκομίσαι, καὶ εὕρομεν αὐτὸ διὰ τῶν εὐχῶν ὑμῶν ζῶντα ». Διηγοῦντο οὖν περὶ αὐτοῦ ὅτι ἀνδρωθεὶς [2] ἐγένετο ἀνὴρ βιώσας κατὰ Θεόν.

III. πη' = 88

f. 257ʳ Διηγήσατο ἡμῖν τις τῶν πατέρων ὅτι· Ὄντος αὐτοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει τοῦτο εἶδον [3] τὸ παράδοξον αὐταῖς ὄψεσι γεγονός. Ἦν τις ἀνὴρ φιλόχριστος, Χριστόφορος μὲν προσαγορευόμενος, στρατευόμενος δὲ ἐν τῷ παλατίῳ ἐν τῇ τῶν προτικτόρων [4] καλουμένῃ σχολῇ,
f. 257ᵛ ὃς διὰ πάσης ἡμέρας ἐσχόλαζεν ἐν τῷ παλατίῳ, | μηδενὸς γευόμενος μέχρις ἡλίου δύσεως· ἀναχωρῶν οὖν ἑσπέρας μετελάμβανεν ἄρτου ξηροῦ καὶ ὀσπρίων βρεκτῶν καὶ ὕδατος καὶ τούτοις νόμοις ἠρκεῖτο, μηδαμῶς τῆς κεκαρυκευμένης παρὰ πολλοῖς [5] τροφῆς μεταλαμβάνων. Εἶχε δὲ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἔνδοθεν μὲν τρίχινον, ἔξωθεν διὰ τὸ λαθεῖν τοὺς πολλοὺς πολυτελέσι ἐκέχρητο ἱματίοις.

Ἀπολύων οὖν μετὰ τὸ μισσεῦσαι τοὺς ὀψικεύοντας αὐτόν, ἤρχετο πρὸς ἀργυροπράτην [6] τινὰ συναλλάκτην αὐτοῦ καὶ ἐλάμβανε παρ'

[1]) ἐρριμένον M. [2]) ἀνδρυθείς M. **III.** Dai codd. M f. 257r-258r e T. f. 29r-30r. Anche in ROC VII, 1902. p. 616 fino a τὸν ἀδελφόν con molte varianti. [3]) ἴδον M. [4]) Du Cange, *Glossarium* s. v. προτίκτωρ [5]) παρὰ πολ. om. T. — [6]) cfr. Pr. 185,66.

αὐτοῦ τρία ἀποκόμβια, ἓν μὲν νομισμάτων, ἓν μὲν σημησίων καὶ ἓν τριμησίων [1]) καὶ οὕτως μόνος, ἀπιὼν ἐν τοῖς ἐμβόλοις καὶ ἐν ταῖς φυλακαῖς δι᾽ ὅλης τῆς νυκτὸς τοῖς δεομένοις παρεῖχεν. Ἐν οἷς ἐν μιᾷ νυκτὶ ἐλθὼν εἰς καλύβην ἑνὸς | ἀδελφοῦ, ἐξήνεγκε δοῦναι αὐτῷ εὐλογίαν [2]) καὶ ὡς ἔνυξεν αὐτὸν ἐφ᾽ ᾧ [3]) διαναστάντα λαβεῖν, ἐκεῖνος οὐδαμῶς ἀπεκρίνατο. Τοῦ δὲ πάλιν μετὰ κραυγῆς τοῦτον νύξαντος, οὐκ ἦν φωνὴ καὶ οὐκ ἦν ἀκρόασις. Τότε οὖν ψηλαφήσας καὶ γνοὺς αὐτὸν τετελευτηκέναι, ἀπελθὼν ἔν τινι καπηλείῳ τῷ τόπῳ πλησιάζοντι, κρούσας ᾔτησε τὸν κάπηλον φῶτα αὐτῷ κομίσαι καὶ κεράμιον ὕδατος ἐφ᾽ ᾧ λοῦσαι τὸν ἀδελφόν, δεδωκὼς τῷ καπήλῳ τριμήσιον.[4]) Ἀπελθὼν οὖν μετὰ τοῦ καπήλου ἔλουσεν αὐτόν· εἶτα πάλιν ἀπελθὼν εἰς ἐργαστήριον ὀθονιακοῦ, ἔλαβεν τὰ πρὸς ἐνταφιασμὸν δεδωκὼς τὴν [5]) τιμήν· ὡσαύτως δὲ καὶ ὑποδήματα ἤνεγκε καὶ κηροὺς καὶ ἐνταφιάσας ὡς καθήκει [6]), ἅψας τε κηροὺς καὶ θεὶς [7]) | ἐν τῷ στήθει αὐτοῦ νόμισμα λόγῳ τῶν αὐτὸν θαπτόντων, λέγει τῷ τεθνεῶτι [8]). « Ἐγείρου, ἀδελφέ, καὶ δός μοι τὴν ἐν Χριστῷ ἀγάπην. » Ὁ δὲ ἀνακαθίσας [9]) ἠσπάσατο αὐτὸν καὶ πάλιν ἀναπεσὼν ἐκοιμήθη. Τοῦτο δὲ ἑωρακὼς ὁ κάπηλος, ἔντρομος γεγονὼς ἀνεχώρησεν [10]) καὶ ἔμεινεν ἀπὸ τοῦ φόβου ὡσεὶ νεκρός. Ὃς καὶ ἐξηγήσατο πολλοῖς τὸ παράδοξον τοῦτο θαῦμα.

b

f. 258r

IV. πη′ = 88 bis

Καὶ ἄλλο δὲ ἔλεγον περὶ αὐτοῦ τοῦ ἐν ἁγίοις Χριστοφόρου. Ἀπερχομένου γὰρ αὐτοῦ νυκτὸς προσεύξασθαι ἐν τοῖς εὐκτηρίοις οἴκοις [11]), ἀπήρχετο καὶ ἐν τῇ Χαλκῇ τοῦ παλατίου, κἀκεῖθεν ἐν τῷ

f. 258r

[1]) σιμισίων καὶ ἓν τριμισίων T. Cfr. *lat. semissis et tremissis*, metà e terza parte di un χρύσινος, moneta d'oro (Du Cange, Glossarium s. v. τριμίσιον). [2]) τὴν εὐλ. T. [3]) ἐφ᾽ ὃ T. [4]) τριμίσιον T. [5]) καὶ ὑπὲρ τούτων τὴν T. [6]) καθήκη M. [7]) θὴς M. [8]) τεθνεότι T. [9]) ἀνακαθήσας M. [10]) ἀνεχώρισεν T. **IV**. Dai codd. M. f. 258rv e T f. 30rv. Sembra che l'episodio si debba riferire ad una data posteriore al 537, anno in cui fu consacrata la nuova basilica di S. Sofia. Il Patriarca di Costantinopoli assiste al fatto miracoloso dal portico superiore o gineceo di questa basilica, nella quale Cristoforo era entrato attraversando il vestibolo della Χαλκή dove c'era l'immagine del Salvatore detta Antiphonetis [BHG 797; BHL 4232. Combefis. Novum Auctarium II, 612-644; Ioh. Mon. I p. 3-35], ed entrando poi per le porte di bronzo nei triclini e nella parte centrale del palazzo imperiale, che era in diretta comunicazione con S. Sofia. (Du Cange, Glossarium s. v. κατηχούμενα). [11]) Pr. 73,8; 92,37.

ἐπιλεγομένῳ Φλετρῷ [1]) τοῦ Σωτῆρος· τόπος δέ ἐστιν οὗτος πάνυ σεβάσμιος καὶ προσκυνητὸς ἔχων πυλῶνας χαλκούς [2]). Καὶ ὡς μόνος
b ἤρχετο προσκυνῆσαι, αὐτομάτως ἠνοίγοντο αὐτῷ αἱ θύραι. | Καὶ εἰσερχόμενος καὶ προσκυνῶν ἐθυμία καὶ ἐξήρχετο μηδενὸς γινώσκοντος. Πολλάκις οὖν ἐγειρόμενοι οἱ τῷ τόπῳ παραμένοντες καὶ τὰς θύρας εὑρίσκοντες ἀνεῳγμένας ἐξεπλήσσοντο ἅμα καὶ φοβούμενοι, μήπως ἀπώλειά τις ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ γένηται καὶ εὑρεθῶσιν ὡς ἑβδομάριοι κινδυνεύοντες. Ὅθεν φιλοπόνως καὶ [3]) ἐγρηγόρως παρατηρήσαντες, εὗρον ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ εἰρημένου τούτου μόνον ἀνδρὸς γίνεσθαι. Ἀνήγαγον οὖν τῷ κατ' ἐκείνου καιροῦ πατριάρχῃ τὰ περὶ τούτου καὶ ἐκπλαγεὶς ἠπίστησεν, ἕως αὐτὸς ἐν τῷ κατηχουμενίῳ λεληθότως [4]) ἀγρυπνήσας καὶ ἰδίοις ὀφθαλμοῖς τοῦτον θεασάμενος θυμιῶντα καὶ πληροφορηθεὶς ἐδόξασε τὸν Θεόν. Καὶ μηδείς, ὡς ὑπὲρ
f. 258ᵛ λόγον οὖσιν διηπιστεῖτο τοῖς λεγομένοις, μεμνημένος | τοῦ θείου Δαυὶδ λέγοντος· «Θέλημα τῶν φοβουμένων αὐτὸν ποιήσει καὶ τῆς δεήσεως αὐτῶν εἰσακούσεται καὶ σώσει αὐτούς» [5]).

V. ϙβ' = 92

f. 259ᵛ Διηγήσατό τις φιλόχριστος, ὅτι ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐν μιᾷ τῶν ἐκκλησιῶν ἦλθέν τις γυνὴ εὔοπτος νεωτέρα, καὶ εὔχετο μετὰ δακρύων λέγουσα μεγάλῃ τῇ φωνῇ· «Κύριε, τάραξόν με». Καὶ τοῦτο πολλάκις λέγουσα διέμενεν. Ἄλλος δέ τις εὑρέθη τῶν λαμπρῶν εὐχόμενος ἐν τῷ αὐτῷ οἴκῳ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ταῦτα λεγούσης αὐτῆς, καὶ
b ἐνεθυμεῖτό τινος ἕνεκεν οὕτως εὔχεται. Μετὰ δὲ | τὸ παύσασθαι αὐτὴν τοῦ κλαυθμοῦ, προσελθὼν εἶπεν αὐτῇ· «Διὰ τὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ, εἰπέ μοι διὰ τί ταῦτα λέγεις εὐχομένη· καὶ ἐὰν εἴπῃς μοι τὴν ἀλήθειαν, ἐλπίζω εἰς τὸν Θεὸν ὅτι πάσῃ δυνάμει βοηθήσω σοι.» Ἐνόμιζεν γὰρ αὐτὴν ἐνδεεῖσθαι ἢ καταπονεῖσθαι. Ἡ δὲ ὡς εἶδεν αὐτὸν μετὰ σπουδῆς θέλοντα μαθεῖν, λαμβάνει αὐτὸν παρὰ μίαν καὶ λέγει αὐτῷ· «Ἐγώ, δέσποτα, εἶχον ἄνδρα ἀπὸ παρθενίας μου καὶ ἐτελεύτησεν πρὸ καιροῦ καταλείπων με χήραν· καὶ νῦν κατεπανίσταταί μοι τὸ σῶμα πρὸς ἐπιθυμίαν συνουσίας ἀνδρός, καὶ διὰ τοῦτο παρακαλῶ τὸν Θεὸν ἵνα ταπεινώσῃ με, ὅπως μὴ λάβω πεῖραν ἀνδρὸς δευτέρου.» Ταῦτα εἰποῦσα ἀνεχώρει [6]) ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτῆς ἡ γυνή.
f. 260ʳ Ὁ δὲ ἀκούσας ἐθαύμασεν καὶ θέλων ἀκριβῶς μαθεῖν, | ἔπεμψεν ὀπίσω αὐτῆς παῖδα ἰδεῖν ποῦ μένει. Ὁ δὲ παῖς ἐσημειώσατο τὸν οἶκον

[1]) sic codd. [2]) ἔχει δὲ πυλ. χ. T. [3]) om. T. [4]) λεληθότος T. [5]) Psal. 144,19. [6]) ἀνεχώρη M.

αὐτῆς, ἀπέστειλεν οὖν αὐτὸν πάλιν ἰδεῖν τί συνέβη αὐτῇ. Ὁ δὲ ἀπελθὼν εὗρεν αὐτὴν λάβρῳ πυρετῷ συνεχομένην κατακειμένην ἐπὶ κλίνην καὶ στενάζουσαν. Καὶ ἐλθὼν ὁ παῖς πρὸς τὸν κύριον αὐτοῦ, εἶπεν αὐτῷ τὸ γεγονὸς [1]) αὐτῇ. Ὁ δὲ ἀκούσας ἐξεπλάγη τὴν σώφρονα ψυχὴν ἐκείνην καὶ ἐδόξασε τὸν Θεόν.

VI. ϞϚ′ = 96

Ἦν τις ἀναχωρητὴς ἐνάρετος καὶ παρεκάλει τὸν Θεὸν λέγων· «Κύριε, γνώρισόν μοι· τὰ κρίματά σου τί εἰσιν;» Πολλάκις οὖν καὶ ἄσκησιν ἕνεκεν τῆς αἰτήσεως ταύτης ἐπεδείξατο καὶ ὑπερετίθετό αὐτὸν [2]) ὁ Θεός, ὡς ἀδύνατον ἀνθρώποις τοῦτο ὑπάρχειν [3]). Ὡς δὲ πάλιν ἐπέμενεν διὰ τῆς ἀσκή|σεως παρακαλῶν τὸν Θεόν, θέλων ὁ Θεὸς πληροφορῆσαι τὸν γέροντα, παρεχώρησεν ἐλθεῖν αὐτῷ λογισμόν, ὥστε ἀπελθόντα ἐπισκέψασθαί τινα ἀναχωρητήν, ἀπὸ σημείων οὐκ ὀλίγων καθήμενον· καὶ δὴ σκευάσας τὴν μηλωτὴν αὐτοῦ εἴχετο τῆς ὁδοῦ. Πέμπει οὖν ὁ Θεὸς ἄγγελον καὶ μετασχηματισθεὶς εἰς μοναχὸν ὑπαντιάζει [4]) τῷ γέροντι καί φησι πρὸς αὐτόν· «Ποῦ πορεύει, καλόγηρε;» Ὁ δὲ γέρων φησί· «Πρὸς τόνδε τὸν ἀναχωρητήν.» Λέγει ὁ ἄγγελος ὁ δῆθεν μοναχός· «Κἀγὼ πρὸς αὐτὸν ὑπάγω, ἀλλὰ συνοδεύσομεν ὁμοῦ.» Καὶ ὡς ὥδευσαν τὴν πρώτην ἡμέρα⟨ν⟩, ἔρχονται ἔν τινι τόπῳ ἐν ᾧ ὑπῆρχεν ἀνὴρ φιλόχριστος καὶ δεξάμενος αὐτοὺς ἀνέπαυσεν. Καὶ ἐν τῷ ἐσθίειν αὐτοὺς παρέθηκεν ὁ φιλόχριστος εἰς ἄργυρον πατελίκιν [5]), καὶ μετὰ τὸ φαγεῖν αὐτούς, λαβὼν ὁ | ἄγγελος τὸ πατελίκιν, ἠφάντωσεν εἰς τὸν ἀέρα. Ὁ δὲ γέρων ἰδὼν ἐθλίβη. Εἶτα ἐξελθόντες ἅμα, ὥδευσαν τὴν δευτέραν ἡμέρα⟨ν⟩ καὶ τῷ καιρῷ κατήντησαν ἐν τόπῳ ἐν ᾧ ὑπῆρχεν ἕτερός τις ἀνὴρ φιλόχριστος καὶ φιλομόναχος ὑπεράγαν, ὃς καὶ φιλοξενήσας αὐτοὺς καὶ τοὺς πόδας αὐτῶν νίψας ἐφιλοφρόνησεν. Τῇ δὲ ἕωθεν υἱὸν ἔχων μονογενῆ, ἤγαγεν αὐτὸν εὐλογηθῆναι παρ' αὐτῶν. Ὁ δὲ ἄγγελος κρατήσας αὐτὸν τοῦ φάρυγγος ἀπέπνιξεν. Καὶ ὁ γέρων ἰδὼν ἐξεπλάγη, οὐδὲν δὲ εἶπεν ὅλως. Τῇ οὖν τρίτῃ ἡμέρᾳ ὁδεύσαντες ἐπὶ πολὺ οὐδένα εὗρον ὑποδεχόμενον αὐτούς, μίαν δὲ αὐλὴν ἔρημον ἀπὸ πολλοῦ χρόνου κατέλαβον καὶ καθεσθέντες ὑπὸ τὴν σκιὰν τοῦ τοίχου, μετέλαβον ἐξ ὧν εἶχεν ὁ γέρων παξαμαδίων, καὶ ἐν τῷ αὐτοὺς | ἐσθίειν, θεωρεῖ ὁ ἄγγελος τοῖχόν τινα ἀπειλοῦντα πτῶσιν. Ἀναστὰς οὖν καὶ διαζωσά-

f. 263r — f. 263v — b — f. 264r

[1]) γεγονὼς M. VI. Dai codd. M f. 263r-264v e T f. 228 v.
[2]) αὐτῷ T. [3]) ὑπάρχοντος M, ὑπάρχειν T. [4]) ὑπαντίζῃ M, ὑπαντᾶ T.
[5]) πατελίκην M e così le altre volte per πατελ[λ]ίκιν = *lat.* patella.

μενος, ἤρξατο καταλύειν τὸν πινσὸν [1]) καὶ πάλιν οἰκοδομεῖν. Τότε μὴ βαστάσας ὁ γέρων ὅρκωσεν αὐτὸν λέγων· «ἄγγελος εἶ; δαίμων εἶ; εἰπέ μοι τίς εἶ. Τὰ γὰρ ἔργα ἃ ἐποίησας, ἀνθρώπου οὐκ εἰσίν.» Λέγει αὐτῷ ὁ ἄγγελος. «Τί ἐποίησα;» Λέγει ὁ γέρων· «Χθὲς καὶ προχθὲς ἐδέξαντο ἡμᾶς οἱ φιλόχριστοι ἐκεῖνοι καὶ ἀνέπαυσαν καὶ τοῦ μὲν τὸ πατελίκιν ἠφάντωσας, τοῦ δὲ τὸν υἱὸν ἀπέπνιξας· καὶ ὧδε μηδεμίαν ἡμῶν παραμυθίαν εὑρηκότων ἵστασαι οἰκοδομὰς ποιῶν.» Τότε λέγει [2]) αὐτῷ ὁ ἄγγελος· «Ἄκουσον, κἀγώ σοι λέξω. Ὁ πρῶτος ἡμᾶς δεξάμενος ἀνὴρ θεοφιλὴς ὑπάρχει καὶ κατὰ Θεὸν διοικεῖ τὰ b ὑπάρχοντα αὐτῷ· τὸ δὲ πατελίκιν ἐκεῖνο ἀπὸ ἀδίκου κληρονομίας | αὐτῷ κατελείφθη· ἵνα οὖν μὴ [3]) χάριν τοῦ πατελικίου ἐκείνου ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, ἰδοὺ ἠφάντωσα αὐτὸ καὶ ἔστι τὸ ἔργον αὐτοῦ καθαρόν. Καὶ ὁ ἄλλος ὁ φιλοξενήσας ἡμᾶς ἀνὴρ ἐνάρετός ἐστιν. εἰ δὲ ἔζησεν ὁ μικρὸς ἐκεῖνος, ἐργαλεῖον τοῦ Σατανᾶ ἤμελλεν [4]) γίνεσθαι, ὥστε λησμονηθῆναι [5]) τὰ ἀγαθὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. Διὰ τοῦτο, ὡς ἦν [6]) τρυφερόν, ἀπέπνιξα αὐτό, ἵνα κἀκεῖνο [7]) σωθῇ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ μείνῃ [8]) ἀνεπίληπτον ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ.» Λέγει ὁ γέρων· «Ὧδε τί;» Λέγει ὁ ἄγγελος· «Ὁ κύριος τῆς αὐλῆς [9]) ταύτης λοιμός ἐστι καὶ πολλοὺς ἐκζητεῖ κακοποιῆσαι· πένεται δὲ καὶ ὡς ἐκ τούτου οὐ δύναται. Ὁ δὲ πάππος αὐτοῦ κτίζων τὸν οἶκον, τῷ πινσῷ [10]) τούτῳ, ᾧ ᾠκοδόμησα [11]), χρήματα ἀπέθετο. Ἵνα f. 264v οὖν μὴ [12]) τῇ ἀφορμῇ τοῦ κτίσματος εὑρὼν τὰ χρήματα | κακοποιήσῃ οὓς προέθετο, ἰδοὺ ἀνώρθωσα τὸν πινσὸν [13]) καὶ ἔλαβον αὐτοῦ τὴν πρόφασιν [14]). Ἄπελθε οὖν εἰς τὸ κελλίον. Ὡς γὰρ εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· τὰ κρίματα κυρίου ἄβυσσος πολλή [15]).» Ταῦτα εἰπὼν αὐτῷ ὁ τοῦ Θεοῦ ἄγγελος ἀφανὴς ἐγένετο. Τότε εἰς ἑαυτὸν ἐλθὼν ὁ γέρων ὑπέστρεψεν εἰς τὴν κέλλαν αὐτοῦ δοξάζων τὸν Θεόν.

VII. ργ΄ = 103

f. 268r Ὅτε τὰς θείας ἐντολὰς καταλιπόντες ἑκουσίως πρὸς τὴν ἁμαρτίαν ηὐτομολήσαμεν, τότε καὶ ὁ Θεὸς κατ᾽ ἀξίαν μὲν τῶν ἡμετέρων

[1]) sic M, forse τὴν πλίνθον [2]) Comincia il cod. V. (Nissen, Byzantinische Zeitschrift 38 (1938) p. 367). [3]) μὴ οὖν V. [4]) ἔμελλεν V. [5]) ἐλησμονηθῆναι V. [6]) ὡσὰν V. [7]) κἂν οὕτως V. [8]) μὴ V; μὴ ᾖ Nissen. [9]) αὐβλῆς V. [10]) τοὐπίσω V Nissen. [11]) ᾠκοδόμησα MV, ᾠκοδόμησε Nissen. [12]) μὴ οὖν V. [13]) πιστὸν V. [14]) πρόθεσιν V. [15]) Psal. 35,6. **VII.** La prima parte è in Byz. Zeitschrift 38, 1938, p. 371. L'episodio, se ha valore storico, è avvenuto subito dopo il 5 maggio 614, giorno in cui i Persiani conquistarono Gerusalemme.

πλημμελημάτων πρὸς τειχισμοὺς τηρηθέντας ἡμᾶς βαρβάρων ὑποχειρίους γενέσθαι παρεσκεύασεν τῶν | μεγάλων δωρεῶν ἀνάξιοι αὐτοῖς ἔργοις δειχθέντες· ξένοι τῶν ἁγίων τόπων γεγόναμεν τῇ δικαίᾳ τοῦ Θεοῦ κρίσει ὑπὸ χεῖρα Πέρσαις τῆς Ἱεροσολυμιτῶν πόλεως καὶ πάσης τῆς περιχώρου γεγενημένης. Τότε δὴ πρᾶγμα παράδοξον ἐν Ἱεροσολύμοις καὶ ἄξιον γραφῆς γέγονεν, ὅπερ οὐ παρ' ἑνός, ἀλλὰ παρὰ [1]) διαφόρων προσώπων μαθόντες ὑπομνηματίσαι τοῦτο πρὸς ὠφέλειαν καὶ μίμησιν τῶν τὴν παρθενίαν καὶ ἁγνείαν ἀγαπώντων διενοήθημεν· τῶν γὰρ πολεμίων τὴν πόλιν κρατησάντων [2]) καὶ φόνον πολλῶν χιλιάδων καὶ μυριάδων πεποιηκότων τελευταῖον εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Ἀνάστασιν καὶ εἰς τοὺς λοιποὺς σεβασμίους τόπους· ἐν αὐτοῖς γὰρ τὰ πλήθη κατέφυγον, καὶ μάλιστα εἰς τὸν σεβάσμιον ναὸν τῆς ἁγίας Ἀναστάσεως. | Καὶ δὴ τοὺς εὑρισκομένους ἀφειδῶς κατέσφαττον, ἐκλεγόμενοι νέους παῖδας [3]) εὐειδεῖς καὶ ἀφθόρους παρθένους.

f. 268ᵛ — b

Ἐν οἷς πολλῶν κρατηθέντων μετὰ τὸ τὸν πολὺν φόνον παύσασθαι λοιπὸν ἐπ' ἀδείας οἱ Πέρσαι ἀλλήλοις συνεποσίαζον κατὰ τὰς οἰκίας, καὶ τὸ ἔργον τῆς ἀνομίας εἰς τὰς τιμίας [4]) παρθένους ἐπιβουλεύοντες πρὸς φθορὰν ταύτας καθεῖλκον. Τότε δὴ τότε μία τις ἀμνὰς τοῦ Χριστοῦ καὶ ὄντως αὐτῷ νυμφευθεῖσα [5]) παρθένος θεωρήσασα τὴν γινομένην φθορὰν ταῖς τοῦ Θεοῦ δούλαις καὶ τὸ τοῦ Δαυὶδ παθοῦσα λέγοντος· « εἶδον ἀσυνετοῦντας καὶ ἐξετηκόμην [6]) », ἐξέτηξεν μὲν ἑαυτὴν τῇ ἀσιτίᾳ· ἐπὶ γὰρ ἡμέραις [7]) ε´ καὶ δέκα οὐ βρώματος ἢ πόματος γεύσασθαι κατεδέξατο [8]) καίπερ εἰς τοῦτο πολλῶν προτρεπομένων | οὐκ ἠνέσχετο, δάκρυσι δὲ καὶ στεναγμοῖς ἀδιαλείπτως προσκαρτεροῦσα τὴν ὑπόλοιπον τοῦ σώματος δύναμιν κατανήλωσεν. ἦν δὲ εὐειδὴς ὑπὲρ πάσας τὰς γυναῖκας τὰς σὺν αὐτῇ.

f. 269ʳ

Ὅθεν καὶ ὁ ταύτην κρατήσας ἐπίσημος παρὰ Πέρσαις ἦν. προετρέπετο [9]) οὖν ταύτην ἐπὶ φθορᾷ διὰ τῶν συμπαρθένων, ἐκείνη δὲ καὶ αὐτὴν τὴν ἀκοὴν ἐβδελύσσετο· ἀληθὲς γάρ ἐστι τὸ ὑπὸ τοῦ κυρίου εἰρημένον, ὅτι πολλοὶ μέν εἰσι κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί [10]). Καὶ γὰρ εἰ καὶ παρθένοι ἐτύγχανον, ἀλλ' οὐ βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν αἱ πλείους ἐφύλαττον. Ὅθεν ἀδεῶς ἐκεῖναι βρώμασι καὶ πόμασι κεχρημέναι ἀκολούθως καὶ τῆς φθορᾶς τὴν αἰσχύνην ὑπέμενον, προετρέποντο δὲ κἀκείνην [11]). ἡ δὲ στενάζουσα μετὰ δακρύων ὠνείδιζεν

[1]) om. M. [2]) διενοήθημεν... κρατησάντων om. V. [3]) ἐκλεγομένους παῖδάς τε νέους V. [4]) τιμίους V. [5]) νυμφευθεῖσαν V. [6]) Psal. 118,158. [7]) ἡμέρας V. [8]) καὶ add. V. [9]) προτρέπεται V. [10]) Matth. 22,14. [11]) καὶ ἐκείνην V.

b αὐτάς. Ταῦτα δὲ[1]) μανθάνων ὁ κρα|τῶν αὐτὴν ἐμαίνετο μέν, ἐφείδετο δὲ αὐτῆς τέως[2]) διὰ τὴν εὐφυΐαν τοῦ σώματος. Ἐν μιᾷ δὲ ἑσπέρᾳ συμποσιάζων μετὰ καὶ ἑτέρων Περσῶν καί τινων ψευδωνύμων παρθένων, κινηθεὶς ἐκ τοῦ διαβόλου, εἰς οἶστρον κατ' αὐτῆς ἐπέτρεψεν τὴν[3]) ταύτην ἐλθεῖν καὶ συγκαθεσθῆναι αὐτῷ εἰς τὸν δεῖπνον. Ταύτην δὲ μὴ βουλομένην εἷλκον οἱ αὐτοῦ παῖδες βιαίως. Καθεσθεῖσα δὲ οὐδενὸς μετελάμβανεν ἐξ αὐτῶν. Πληρωθέντος δὲ τοῦ δείπνου ἐκκεκαυμένος τῷ τε πλήθει τοῦ οἴνου καὶ τῇ τῆς ἀκολασίας ἐπιθυμίᾳ, καταλιπὼν πάσας ἐκείνην προέτρεπεν[4]) συγκαθευδῆσαι αὐτῷ. Τῆς δὲ μὴ ἀνασχομένης κινηθεὶς εἰς ὀργὴν τοσαύτας πληγὰς ἐπήγαγεν αὐτῇ, ὥστε ὀλιγωρῆσαι αὐτήν· ἀναγκαζομένης δὲ αὐτῆς συνθέσθαι f. 269v τῷ ἀσεβεῖ λογισμῷ καὶ μηδ' ὅλως ἀνε | χομένης, λαμβάνει αὐτὴν ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ τῆς ἑσπέρας καὶ ἀναφέρει εἰς ἕνα τῶν πύργων τοῦ τείχους, καὶ ἵστησι αὐτὴν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ πύργου, ἐρωτῶν εἰ συνθήσεται τῷ σκοπῷ αὐτοῦ. Τῆς δὲ πάλιν ἀπαξιούσης καὶ αὐτὴν τὴν ἀκοὴν βδελλυττομένης, ἀπανθρωπίᾳ τινὶ φερόμενος, γυμνώσας τὸ ξίφος ἤρξατο ἐξεπιπολὺ βασανίζειν αὐτήν· καὶ καθ' ἑκάστην πληγὴν εἰς τὸ τῆς ἀκολασίας προετρέπετο μύσος. Τῆς δὲ ὁσίας παρθένου εὐσεβῶς ἐπιμεινάσης τῇ αὐτῆς προθέσει, μετὰ τὸ δοῦναι αὐτῇ πολλὰς πληγὰς ἐκ τοῦ ξίφους καὶ ὅλην αἱματόφυρτον ποιῆσαι, τελευταῖον τὴν αὐτὴν πεῦσιν προσαγαγὼν καὶ τὴν ἀκόλουθον ταῖς πρώταις εἰληφὼς ὑπὲρ τὴν τῆς παρθενίας εὐσεβῆ[5]) ὁμολογίαν, κελεύει τοῖς παισὶν αὐτοῦ ὠθῆσαι αὐτὴν ἀπὸ τοῦ πτερυγίου κάτω· ὅπερ καὶ γέγονεν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ. Καὶ οὕτως ἀνδρείως ἀγωνισαμένη παρέδωκεν τῷ Κυρίῳ τὸ πνεῦμα αὐτῆς, ἀπολαβοῦσα τὸν στέφανον τῆς ὁμολογίας παρὰ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ.

VIII. ρς' = 106

f. 271r Τινὲς κοσμικοὶ εἶχον θυγατέρα· συνέβη δὲ αὐτὴν ὑπὸ δαίμονος ὀχλεῖσθαι καὶ οἱ ταύτης γονεῖς διαφόρους μοναχοὺς παρεκάλεσαν εὔξασθαι ὑπὲρ αὐτῆς καὶ οὐκ ἐθεραπεύθη. Ὕστερον δὲ λέγει αὐτοῖς τις μοναχὸς ἀγαπητὸς αὐτῶν ὅτι· « Ἐὰν θέλητε ἵνα θεραπευθῇ ἡ θυγάτηρ ὑμῶν, ἐξέλθετε εἰς τὴν ἔρημον· ἐκεῖ γὰρ ἅγιοί εἰσιν καὶ πιστεύω ὅτι θεραπευθήσεται διὰ τῶν ἁγίων εὐχῶν αὐτῶν. » Οἱ δὲ ἀκούσαντες αὐτοῦ, ἀπῆλθον εἰς τὴν ἔρημον. Συνέβη δέ τινα νεώτερον μοναχὸν ἐκεῖθεν ἐξέρχεσθαι καὶ ἰδόντες αὐτὸν πόρρωθεν, ἐχάρη-

[1]) add. M. [2]) om. V. [3]) τοῦ V. [4]) προετρέπετο V.
[5]) εὐσεβεῖ M.

σαν λέγοντες· « Ἰδοὺ ὁ Θεὸς ἔπεμψεν ἡμῖν ἐξ αὐτῶν, ἵνα μὴ ἀπέλ- b
θωμεν | εἰς τοσαύτην ἔρημον. » Καὶ ὡς ἐπλησίασαν αὐτῷ, ἔρριψαν ἑαυτοὺς χαμαὶ μετὰ καὶ τῆς παιδὸς παρακαλοῦντες αὐτὸν καὶ λέγοντες· « Τὸ θυγάτριον ἡμῶν τοῦτο ταράσσεται ὑπὸ δαίμονος ἀκαθάρτου, ἀλλὰ διὰ τὸν Κύριον εὖξαι ὑπὲρ αὐτῆς. » Ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς· « οὐκ εἰμὶ τῶν τοιούτων· ἁμαρτωλὸς ἄνθρωπός εἰμι. » Οἱ δὲ παρεκάλουν λέγοντες· « Διὰ τὸν Κύριον μὴ εἴπῃς τοῦτο, ἀλλὰ μᾶλλον συμπάθησον ἡμῖν καὶ εὖξαι ὑπὲρ αὐτῆς. » Ἐνόμιζον γὰρ ὅτι διὰ ταπεινοφροσύνην ταῦτα λέγει, καὶ ἐπέμενον παρακαλοῦντες καὶ πάλιν τὰ αὐτὰ αὐτοῖς ἀπεκρίνατο ἐκεῖνος. Ὡς δὲ ἐπέκειντο καὶ παρεβιάζοντο αὐτόν, θερμανθεὶς τὴν καρδίαν, ἐκβάλλει ἀπὸ τῆς ἰδίας μασχάλης μικρὸν βιβλίον καὶ λέγει αὐτοῖς μεθ' ὅρκων ὅτι· « Τοῦτο κλέψας ἐξῆλθον ἐκεῖθεν. » | Αὐτοῦ δὲ εἰπόντος τὸν λόγον τοῦτον, ὁ δαίμων f. 271v
ἀπέστη μὴ ὑπενεγκὼν τὴν ταπείνωσιν τοῦ νεωτέρου, ἅμα δὲ καὶ τῆς ἐκείνων πίστεως μὴ ἐλαττωθείσης ἐπὶ τῷ τοῦ μοναχοῦ λόγῳ, ἀλλ' ὡς ἅγιον αὐτὸν προσκυνούντων καὶ παρακαλούντων ἐκτενῶς.

IX. ρκβ' = 122

Ὁ ἀββᾶ Εἰρηναῖος [1]) εἶπε πρὸς τοὺς ἀδελφούς· ἀγωνισώμεθα καὶ f. 291v
ὑπομείνωμεν πολεμούμενοι, στρατιῶται γάρ ἐσμεν τοῦ ἐπουρανίου βασιλέως· καὶ ὥσπερ οἱ στρατιῶται τοῦ ἐπιγείου βασιλέως ἔχουσιν περικεφάλαια, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἔχομεν | οὐράνια χαρίσματα τὰς καλὰς f. 292r
ἀρετάς. Ἐκεῖνοι ἔχουσιν θώρακα ἁλυσειδωτόν [2]), καὶ ἡμεῖς θώρακα πνευματικὸν πίστει χαλκευόμενον· ἐκεῖνοι ἔχουσιν λόγχην, ἡμεῖς τὸν σταυρόν· ἐκεῖνοι ἔχουσιν ἀσπίδα, ἡμεῖς τὴν εἰς Θεὸν ἐλπίδα· ἐκεῖνοι ἔχουσιν θυρεόν, ἡμεῖς τὸν Θεόν· ἐκεῖνοι ἐν τῷ πολέμῳ αἵματα ἐκχέουσιν καὶ ἡμεῖς τὴν προαίρεσιν προσηνέγκομεν. Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ὁ ἐπουράνιος βασιλεὺς παρεχώρησεν τοὺς δαίμονας πολεμεῖν ἡμᾶς ἵνα μὴ ἐπιλανθανώμεθα [3]) τῶν εὐεργεσιῶν αὐτοῦ. Ἐν γὰρ τῇ ἀνέσει πολλάκις οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων οὔτε ὅλως προσεύχονται, εἰ δὲ καὶ προσεύχονται, οὐ προσεύχονται συνεχόμενοι, ἀλλὰ τῇ διανοίᾳ ῥεμβόμενοι· οἱ τοιοῦτοι, ὡς μὴ προσευχόμενοι εὑρίσκονται· οἱ γὰρ Θεῷ λαλοῦντες | τοῖς χείλεσιν, τῷ δὲ κόσμῳ τῇ καρδίᾳ λελογισμένοι, b
πῶς εἰσακουσθήσονται; ὅταν δὲ θλιβώμεθα, τότε νηφόντως προσευχόμεθα, καὶ πολλάκις τοῖς χείλεσι μὴ ψάλλοντες τῇ διανοίᾳ προσευχόμεθα πρὸς τὸν Θεόν, ἀναπέμποντες τὸ ὄμμα τῆς καρδίας καὶ στεναγμοῖς αὐτῷ ὁμιλοῦντες. Τοίνυν καὶ ἡμεῖς, ἀδελφοί, μιμησώμεθα

[1]) Cf. Pratum 55. [2]) ἀλυσιδοτὴν M. [3]) ἐπιλανθανόμεθα M.

τοὺς τοῦ φθαρτοῦ βασιλέως στρατιώτας καὶ προθύμως πολεμήσωμεν· μᾶλλον δὲ τοὺς τρεῖς παῖδας καὶ τὴν κάμινον τῶν παθῶν ἁγνείᾳ πατήσωμεν, καὶ τοὺς ἄνθρακας τῶν πειρασμῶν τῇ προσευχῇ σβέσωμεν, καὶ τὸν νοητὸν Ναβουχοδονόσωρ τὸν διάβολον αἰσχύνωμεν [1]), καὶ τὰ σώματα ἡμῶν θυσίαν ζῶσαν τῷ Θεῷ παραστήσωμεν καὶ τὸ εὐσεβὲς φρόνημα ὡς ὁλοκαύτωμα προσενέγκωμεν.

X. ρλγ′ = 133

f. 297ᵛ Ἀδελφὸς ἠρώτησε γέροντα λέγων· Τί ποιήσω, ἀββᾶ, ὅτι ὅταν ἴδω τινὰ ἁμαρτάνοντα μισῶ αὐτὸν καὶ ἐὰν ἀκούσω περὶ ἀδελφοῦ
b ἀμελοῦς, κατακρίνω αὐτὸν καὶ ἀπόλλω μου τὴν ψυχήν. | Καὶ εἶπεν ὁ γέρων· Ὅταν ἀκούσῃς τι τοιοῦτον ἀποπήδα ταχέως ἀπὸ τοῦ τοιούτου λογισμοῦ καὶ τρέχε ἐπὶ τὴν ἔννοιαν τῆς ἡμέρας ἐκείνης τῆς φοβερᾶς, καὶ ἀναλογίζου παρὰ σεαυτῷ τὸ βῆμα τὸ φρικῶδες, τὸν δικαστὴν τὸν ἀδέκαστον, τοὺς ποταμοὺς τοῦ πυρὸς, τοὺς πρὸ τοῦ βήματος ἐκείνους συρομένους καὶ σφοδρότατον κοχλάζοντας τῇ φλογί, τὰς ἠκονημένας ῥομφαίας, τὰς ἀποτόμους τιμωρίας, τὴν κόλασιν τὴν οὐκ ἔχουσαν τέλος, τὸν ζόφον τὸν ἀφεγγῆ, τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, τὸν σκώληκα τὸν ἰοβόλον, τὰ δεσμὰ τὰ ἄλυτα, τὸν βρυγμὸν τῶν ὀδόντων καὶ τὸν κλαυθμὸν τὸν ἀπαραμύθητον. Ταῦτα τοίνυν ἐννόει [2]) καὶ τοὺς ἀφύκτους ἐλέγχους· οὐδὲ γὰρ κατηγοριῶν δεῖται ἐκεῖνος ὁ δικαστής,
f. 298ʳ οὐδὲ μαρτυριῶν, οὐδὲ | ἀποδείξεων, οὐδὲ ἐλέγχων, ἀλλ᾿ ὡς ἐπράχθη τι, οὕτως ἔλθοιεν εἰς μέσον καὶ πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν τῶν πεπλημμεληκότων, τότε οὐδεὶς ὁ ἐμπορευόμενος καὶ ἐξαρπάζων τῆς τιμωρίας, οὐ πατήρ, οὐκ υἱός, οὐ θυγάτηρ, οὐ μήτηρ, οὐκ ἄλλος τις συγγενής, οὐ γείτων, οὐ φίλος, οὐ συνήγορος, οὐ χρημάτων δόσις, οὐ πλούτου περιουσία, οὐ δυναστεία, ἀλλὰ ταῦτα πάντα ὥσπερ κόνις ἐκ ποδῶν ἐλαύνεται. Μόνος δὲ ὁ κρινόμενος ἀποτίσει τὸ αὐτῷ πεπραγμένον ἢ τὴν ἐλευθεροῦσαν ἢ τὴν καταδικάζουσαν ψῆφον. Τότε οὐδεὶς ὑπὲρ ὧν ἄλλος ἐπλημμέλησεν κρίνεται, ἀλλ᾿ ὑπὲρ ὧν ἕκαστος· ταῦτα οὖν εἰδώς, ὦ τέκνον, μηδένα κατάκρινε καὶ ἔσῃ ἀτάραχος, μηδεμίαν πτόησιν φοβούμενος.

XI. ρνα′ = 151

f. 313ᵛ Διηγήσατο ἡμῖν ὁ ἀββᾶ Πέτρος ὁ μαθητὴς τοῦ ἀββᾶ Ἡσαΐου ὅτι· Καθημένου μού ποτε μετὰ τοῦ πατρός μου τοῦ ἀββᾶ Ἡσαΐου εἰς τὸν ἀββᾶν Μακάριον, ἦλθόν τινες ἀπὸ τὸ ὀκτωκαιδέκατον Ἀλε-

[1]) αἰσχύνομεν M. [2]) τοίνουν ἐννόῃ M.

ξανδρείας, ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν κανονικὴν δεινῶς δαιμονιζομένην καὶ παρεκάλουν τὸν γέροντα ὅπως οἰκτειρήσας ἰάσηται αὐτήν· ἦν γὰρ ἡ μονάστρια δεινῶς κατεσθίουσα τὰς σάρκας αὐτῆς. Ἰδὼν δὲ αὐτὴν ὁ γέρων δεινῶς βασανιζομένην καὶ σπαραττομένην, κατασφραγίσας ἐπετίμα τῷ δαίμονι. Ὁ δὲ δαίμων ἀπεκρίνατο πρὸς τὸν γέροντα· « Οὐκ ἐξέρχομαι ἐξ αὐτῆς, ἄκων γὰρ καὶ μὴ βουλόμενος εἰσῆλθον εἰς αὐτήν. Ὁ γὰρ συνασπιστής σου καὶ συμμέτοχος Δανιὴλ παρεκάλεσεν τὸν Θεὸν καὶ ἀπέστειλέν με εἰς αὐτήν. » | Λέγει ὁ γέρων· « Καὶ ποίῳ τρόπῳ εἰσῆλθες εἰς αὐτήν; » Ὁ δέ φησιν· « Αὕτη ἐργαλεῖόν μου ὑπῆρχεν· ἐδίδαξα γὰρ αὐτὴν ἀναισχύντως καὶ ἀνερυθριάστως καλλωπιζομένην ἀπέρχεσθαι συχνῶς ἐν βαλανείῳ· καὶ πολλοὺς ἐτόξευον καὶ ἐτίτρωσκον εἰς αὐτὴν καὶ αὐτὴν εἰς αὐτούς, οὐ μόνον κοσμικούς, ἀλλὰ καὶ ἱερεῖς παγιδεύων εἰς αὐτὴν γαργαλίζειν ἐποίουν εἰς αἰσχρὰν μῖξιν, καὶ διὰ τῆς τῶν αἰσχρῶν λογισμῶν συγκαταθέσεως, καὶ διὰ τῆς θέας τῶν ὀφθαλμῶν ἐν ταῖς νυξὶν ἐφάνταζον αὐτοὺς καὶ εἰς γονόρροιαν [1]) ἐβόθριζον. Συνέβη δέ τὸν φαγοπόλιον [2]) Δανιὴλ συναντῆσαι αὐτὴν λουσαμένην ἐν βαλανείῳ καὶ ἀπιοῦσαν ἐν τῷ κελλίῳ αὐτῆς· καὶ στενάξας πρὸς τὸν Θεόν, προσηύξατο ὅπως ἀποστείλῃ αὐτῇ παιδείαν | ὅπως καὶ αὐτὴ σωθῇ καὶ αἱ ἄλλαι μονάστριαι σωφρόνως ζήσασαι ἀπρόητοι παντάπασιν γένωνται [3]). Τούτου οὖν χάριν οἴκησα εἰς αὐτήν. » Ταῦτα ἀκούσας ὁ γέρων ἔφη· « Ὁ παραδοὺς δύναται καὶ λυτρώσασθαι· » καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ὁ γέρων πρὸς τὸν ἀββᾶν Δανιήλ.

f. 314r

b

XII. ρξε′ = 165

Ἦν τις Ἰουδαῖος ἐν Κωνσταντινουπόλει ὑαλουργὸς τὴν τέχνην, ἔχων γυναῖκα καὶ υἱόν· τὸν οὖν υἱὸν αὐτοῦ παρέδωκεν εἰς σχολεῖον [4]) μανθάνειν γράμματα, πλησίον τῆς μεγάλης | ἐκκλησίας. Συνέβη δὲ τὸν σκευοφύλακα τῆς ἁγίας Σοφίας πολλὰ λείψανα ἔχειν τῆς ἁγίας τραπέζης οὐκ ὀλίγου χρόνου καὶ ἔπεμψέν τινας πρὸς τὸν διδάσκαλον ἵνα ἀποστείλῃ παιδία ὅπως δαπανῶσιν τὰ περισσευθέντα ἐκ τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς. Τοῦτο γὰρ εἴωθαν ποιεῖν. Ἀπερχομένων τοίνυν τῶν παιδίων, ἠκολούθησεν καὶ τὸ ἰουδαϊκὸν παιδίον καὶ ἐν τῷ χρονίζειν αὐτὰ ἐκεῖ ἀπέλυσεν ὁ διδάσκαλος τὰ ἄλλα παιδία· ἦν γὰρ ἀρίστου ὥρα. Ἀνεχώρησε δὲ καὶ ὁ ἰουδαῖος ὁ ὑαλουργὸς ἀπὸ τοῦ ἐργαστηρίου εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ τῇ ὥρᾳ τῶν μισσῶν καὶ μὴ εὑρὼν τὸν υἱὸν αὐτοῦ, λέγει τῇ γυναικὶ αὐτοῦ· « Ποῦ ἐστι τὸ παιδίον; » Ἡ δὲ

f. 327v

b

1) γονορρύαν M. 2) φαγοπολέα M. 3) γένονται M. 4) σχολίον M.

f. 328r ὡς εἶδεν ὅτι οὐδαμοῦ ἐφαίνετο, ἤρξατο | ἐρωτᾶν τοὺς γείτονας. Καὶ ἐλθόντος τοῦ παιδίου εἶπεν· « Ποῦ ἐβράδυνας, τέκνον; » Ὁ δὲ λέγει· « Μετὰ τῶν παιδίων κἀγὼ ἀπῆλθον εἰς τὴν μεγάλην ἐκκλησίαν καὶ ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν [1]) ἐκεῖ καλῶς. » Ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ ἀκούσας ταῦτα πάνυ ἐμάνη καὶ τότε ὡς ἐσιώπα· καὶ μετὰ τὸ ἀριστῆσαι ἔλαβε τὸ παιδίον εἰς τὸ ἐργαστήριον καὶ μαθὼν παρ' αὐτοῦ ἐντελέστερον, καὶ ὅτι τὴν μετάληψιν ἔλεγεν φαγεῖν [2]) αὐτὸν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, δραξάμενος αὐτὸν τῷ θυμῷ, ἔρριψεν εἰς τὸ καμίνιον καὶ πωμάσας [3]) ἐξῆλθεν καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη, ἦν γὰρ μεσημβρία. Ἡ δὲ μήτηρ αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ κινηθεῖσα, ἔρχεται εἰς τὸ ἐργαστήριον, γνοῦσα ὅτι ἐμαίνετο κατ' αὐτοῦ ὁ πατὴρ αὐτοῦ· καὶ παρακύψασα διὰ τῆς ὀπῆς b τῆς θύρας, ἤκου|σεν τῆς φωνῆς τοῦ παιδίου ἔσωθεν τῆς καμίνου καὶ κλάσασα τὴν θύραν εἰσῆλθε καὶ ηὗρε τὸν υἱὸν αὐτῆς εἰς τὸ πῦρ, καὶ ἀνοίξασα ἐξέβαλεν αὐτὸν ἐκ τῆς καμίνου καὶ λέγει αὐτῷ· « Τίς σε ἔβαλεν εἰς τὴν κάμινον, τέκνον; » Ὁ δὲ εἶπεν· « Ὁ πατήρ μου. » Ἡ δὲ λέγει αὐτῷ· « Καὶ πῶς οὐκ ἐκάης, τέκνον, ἐν τῷ πυρὶ τῆς καμίνου; » Ὁ δὲ εἶπεν· « Γυνὴ πορφυροφοροῦσα ἦλθεν πρός με καὶ ἔδωκέν μοι ὕδωρ καὶ εἶπεν μοι· μηδὲν φοβηθῇς. » Ἡ δὲ ἐκπλαγεῖσα ἐλάμβανεν αὐτὸν καὶ ἔρχεται πρὸς τὸν πατριάρχην Μηνᾶν τὸν ἁγιώτατον καὶ προσελθοῦσα ἐδίδαξεν αὐτὸν τὸ γεγονός [4])· καὶ παρεκάλει γενέσθαι χριστιανὴ μετὰ τοῦ τέκνου αὐτῆς. Ὁ δὲ πατριάρχης ἀκούf. 328v σας ἐθαύμασεν καὶ προσήγαγεν τὴν γυναῖκα καὶ τὸ παιδίον | τῷ φιλεστάτῳ καὶ φιλοχρίστῳ βασιλεῖ Ἰουστινιανῷ καὶ διηγήσατο αὐτῷ τὸ παράδοξον τοῦτο θαῦμα. Ὁ δὲ θεοφιλέστατος βασιλεὺς ἐκέλευσεν τὸν ἰουδαῖον τὸν πατέρα τοῦ παιδίου παραδοῦναι καὶ προτρέπεται αὐτὸν γενέσθαι χριστιανόν. Αὐτοῦ δὲ μὴ πεισθέντος, κελεύει αὐτὸν φουρνισθῆναι εἰπών· « ⟨Ἐκεῖ⟩σαυτὸν τὸν υἱὸν ⟨ἐφο⟩ύρνι⟨σας⟩· » τὴν δὲ γυναῖκα ἐ⟨κέ⟩λευσε γένεσθαι ἀσκήτριαν καὶ τὸ παιδίον ἀναγνώστην καὶ ἐποίησε ὁ πατριάρχης οὗτος. Καὶ πάντες ἐδόξασαν τὸν Θεὸν τὸν ποιοῦντα τὰ μεγάλα θαύματα [5]) πρὸς σωτηρίαν τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

E. M.

[1]) ἐφάγωμεν κ. ἐπίωμεν M. [2]) φαγῆν M. [3]) πομάσας M.
[4]) γεγονώς M. [5]) θαῦμα M.

Zum Kirchenbegriff der nestorianischen Theologen (1)

Die Kirche Persiens, die sehr wahrscheinlich schon im 2. Jahrhundert entstand, führte wegen des politischen Gegensatzes zwischen dem persischen und dem römischen Reiche von jeher ein ziemlich abgesondertes Eigendasein. Auf der Synode von Mar-

(1) Erklärung der gebrauchten Abkürzungen:
BO = ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis.*
CSCO = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.*
EO = *Échos d'Orient.*
OCP = *Orientalia Christiana Periodica.*
PO = *Patrologia Orientalis.*

Quellen- und Literaturverzeichnis. Der Name des Autors oder des Herausgebers dient in den Anmerkungen als Abkürzung.

ASSEMANI J. S., *Bibliotheca Orientalis,* t. III, Rom 1725.
BRAUN O., *De Sancta Nicaena Synodo,* Münster 1898.
— *Timothei Patriarchae I Epistolae,* CSCO Scr. Syri, Series II, t. 67, Paris 1915.
BUDGE E., A. WALLIS, *The Book of the Bee,* Oxford 1886.
CHABOT J. B.,*Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens.* Paris 1902.
CONNOLLY R. H., *Anonymi Auctoris Expositio officiorum Ecclesiae,* CSCO Scr. Syri Series II, t. 91 und 92, Rom 1913-15.
— *The liturgical homilies of Narsai.* Cambridge 1909 (*Texts and Studies.* Vol. 8, n. 1).
DAVID J., *Antiqua Ecclesiae Syro-Chaldaicae traditio circa Petri Apostoli eiusque successorum divinum primatum.* Rom 1870.
DUNLOP GIBSON M., *The Commentaries of Isho'dad of Merv,* 5 vol. Cambridge 1911-16 (*Horae Semiticae* n. 5-11).
DUVAL R., *Išô'yahb Patriarchae III Liber Epistularum,* CSCO Scr. Syri, Series II, t. 64, Paris 1904-5.
ENGBERDING H., *Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie.* In: OCP III (1937) S. 5-48.
EURINGER S., *Abessinien und der Hl. Stuhl.* In: *Theologische Quartalschrift* 92 (1910) S. 339-399, 491-531.
FRANKENBERGER W., *Euagrius Ponticus.* Berlin 1912. (*Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* Philologisch - Historische Klasse, Neue Folge, Band XIII, n. 25).

kabta im Jahre 424 erklärte sie formell ihre Unabhängigkeit von jeder auswärtigen Autorität. Sie nahm dann gegen Ende des 5. Jahrhunderts den Nestorianismus an und setzte sich so in Ge-

GIAMIL S., *Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam.* Rom 1902.

GISMONDI H., *Maris, Amri et Slibae de Patriarchis Nestorianorum Commentaria.* 2 Teile. Rom 1896-99.

GRAF G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur,* I. Band, *Die Übersetzungen,* Vatikanstadt 1944; II. Band, *Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts,* Vatikanstadt 1947.

HORST L., *Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens.* Colmar 1886.

JUGIE M., *Ecclésiologie des Nestoriens.* In: EO XXXIV (1935) S. 5-25.

— *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium.* Tomus V, *De Theologia Dogmatica Nestorianorum et Monophysitarum.* Paris 1935.

KHAYYATH G. E., *Syri Orientales seu Chaldaei Nestoriani et Romanorum Pontificum Primatus.* Rom 1870.

MANSI J. D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio.*

MAIUS A., *Scriptorum veterum nova collectio.* Tom. X, Rom 1838.

PEETERS P., *S. Demetrianus, évêque d'Antioche.* In: *Analecta Bollandiana* 42 (1924) S. 288-314.

RABBAN R., *Les « Canons Arabes »* (Doktordissertation, vorgelegt am Päpstlichen Orientalischen Institut, Rom 1937. Noch nicht veröffentlicht).

SACHAU E., *Die Chronik von Arbela.* Berlin 1915. (*Abhandlungen der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften,* Jahrgang 1915, Phil.-Hist. Klasse n. 6).

SCHER A., *Mar Barḥadbšabba 'Arbaya, Cause de la fondation des écoles.* PO IV, S. 315-404. Paris 1908.

— *Histoire Nestorienne* (*Chronique des Seert*) PO IV, V, VII, XIII.

— *Traités d'Išaï et de Ḥanana d'Adiabene.* PO VII. Paris 1909.

VASCHALDE A., *Babai Magni Liber de Unione,* Rom 1915 (CSCO Scr. Syri Series II, t. 61).

VOSTÉ I. M., *Liber Patrum,* Vatikan 1940. (*S. Congr. per la Chiesa Or., Codificazione Canonica Or. Fonti,* Serie II, Fasc. XVI, *Caldei, Diritto Antico* III).

— *Ordo iudiciorum ecclesiasticorum... compositus a Mar 'Abdišo, Metropolita Nisibis et Armeniae.* Vatikan 1940. (*S. Congr.* etc, Fasc. XV, *Caldei, Diritto Antico* II).

DE VRIES W., *Sakramententheologie bei den Nestorianern.* Rom 1947 (*Orientalia Christiana Analecta* 133).

WESTPHAL G., *Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken des Mārī Ibn Sulaiman, Amr Ibn Matai und Ṣalība Ibn Joḥannān. Kirchhain* 1901.

gensatz zur Gesamtkirche. Es liegt die Frage nahe, wie die nestorianischen Theologen die tatsächliche Entwicklung ihrer Kirche theoretisch zu rechtfertigen suchten und was für Gedanken sie sich über die Organisation der Kirche gemacht haben. Man hat zu beweisen gesucht, dass die nestorianischen Theologen den Jurisdiktionsprimat des Papstes anerkannt hätten [1]. Das klingt zunächst einmal jedenfalls recht unwahrscheinlich. Es ist wohl der Mühe wert, genauer zu untersuchen, was daran ist.

Wir geben zunächst einen kurzen Abriss der folgenden Ausführungen: Der Katholikos oder Patriarch der persischen Kirche ist seit 424 für diese Kirche die höchste Autorität. Er ist der Nachfolger des hl. Petrus, dessen Primat durchweg von den nestorianischen Theologen anerkannt wird (S. 98-104).

Wir untersuchen sodann die Frage, ob die Nestorianer ihre Gemeinschaft als die eine wahre Kirche Christi ansehen oder ob sie auch den Westen als Teil der Gesamtkirche auffassen (S. 104-117). Wohl die meisten nestorianischen Theologen halten die letztere, weitherzigere Auffassung, nicht weil sie der Meinung wären, dass auch Schismatiker zur wahren Kirche Christi gehörten (S. 104-107), sondern weil nach ihrer Auffassung die Gesamtkirche aus von einander unabhängigen Einzelkirchen besteht (S. 107-111). Auch die Annahme des Nestorianismus durch die persische Kirche bringt viele nestorianische Theologen nicht davon ab, den Westen als Teil der Gesamtkirche zu betrachten, nicht weil etwa Häretiker zur wahren Kirche gehörten (S. 111-113), sondern weil die Lehre der westlichen Kirche, soweit sie den Monophysitismus ablehnt, auch als wesentlich orthodox angesehen wird, wenn auch der Nestorianismus richtiger ist. (S. 113-115). Andere Theologen sind jedoch der Auffassung, dass die nestorianische Kirche mit der Gesamtkirche identisch sei, da alle anderen Christen eben vom Glauben abfielen (S. 115-117).

Wir behandeln dann die Frage, ob aus der Annahme der pseudo-nizänischen Kanones durch die nestorianische Kirche gefolgert werden könne, dass sie den Primat des Papstes anerkenne. Es scheint uns, dass dies nicht der Fall ist (S. 117-125).

Zum Schluss stellen wir kurz die Lehre der Nestorianer von der Kirche als einer von Gott gegründeten, mit göttlichen Vollmachten ausgerüsteten, heilsnotwendigen Einrichtung dar (S. 125-129), ferner das Verhältnis von Kirche und Staat (S. 129-130) und schliesslich die Ansätze zu einer Dogmatik der Kirche, die sich bei den Nestorianern finden (S. 130-132).

(1) Siehe besonders die angeführten Schriften von J. DAVID und G. E. KHAYYATH.

Eines ist für die Theologen der persischen Kirche seit der Autonomieerklärung jedenfalls eine ausgemachte Sache, die überhaupt nicht zur Diskussion steht: Der Katholikos oder Patriarch Persiens ist für sie die höchtse religiöse Autorität auf Erden. Ja dieser Zustand wird sogar von manchen Späteren in die Zeit vor der Autonomie zurückprojiziert. Mari Ibn Sulaiman (12. Jahrht.) lässt in seiner Patriarchengeschichte bereits das Konzil von Nicaea dem Katholikos des Ostens die volle Unabhängigkeit verleihen (1). In der Patriarchengeschichte des Amr und Sliba (geschrieben um 1350) wird erzählt, wie der im Jahre 247 gewählte Patriarch Papas mit dem Patriarchen Demetrius von Antiochien, der mit vielen seiner Gläubigen vom Perserkönig Sapor nach Persien verschleppt wird, zusammentrifft und ihn bittet, seine Gläubigen auch in Persien weiter zu regieren. Der Patriarch von Antiochien lehnt ab mit der Begründung: « Nicht ich, sondern Papas hat das Recht auf den Orient » (2). Es kommt uns hier nicht darauf an, diese Darstellung auf ihre historische Genauigkeit zu untersuchen. Sie ist jedenfalls voll von Anachronismen (3). Der Text zeigt nur, dass der Schreiber der Chronik die persische Kirche auch im dritten Jahrhundert schon als vollkommen autonom und in keiner Weise Antiochien untergeordnet ansah.

Die Chronik von Arbela, verfasst um die Mitte des 6. Jahrhunderts, berichtet, der Bischof von Seleucia-Ktesiphon, Papa (Zeitgenosse Konstantins des Grossen) habe mit Hilfe der Bischöfe des Westens gegen den Widerstand der persischen Bischöfe Macht über die ganze persische Kirche erhalten. Die « westlichen Väter » befürworteten in einem Schreiben an Papa dessen Hegemoniebestrebungen: « Sie schrieben ihm, dass wie im Westen unter der Herrschaft der Römer mehrere Patriarchen seien: der von Antiochien, von Rom, Alexandrien und Konstantinopel, ebenso im Orient unter der Herrschaft der Perser wenigstens *ein* Patriarch sein müsse ». Die persischen Bischöfe erklären sich schliesslich einverstanden, aber nicht etwa, weil sie eine Autorität der westlichen Bischöfe anerkännten, sondern aus Furcht (4).

(1) Gismondi I, S. 7.
(2) Gismondi II, S. 8.
(3) Westphal S. 62-63. Peeters, *S. Demetrius* usw. *Anal. Boll.* 42 (1924) S. 288-314.
(4) Sachau S. 72.

Auch wenn die persische Kirche auf der Synode von Seleucia des Jahres 410 den Glauben und die Disziplin des Westens annahm ([1]), so bleibt noch die Frage, ob sie dies als ihre Pflicht anerkannte oder ob sie der Auffassung war, es freiwillig zu tun. In den Akten wird berichtet: Die Bischöfe des Westens: von Antiochien, Aleppo, Edessa, Tella und Amida zeigen ihre Liebe für die persischen Christen, ihre Sorge und Klugheit durch ihren Brief an Mar Maruta, Bischof von Maipherkat, den Abgesandten Konstantinopels. Maruta soll diesen Brief dem Perserkönig bringen ([2]). Das Schreiben wird vor der Synode verlesen, die es mit grosser Aufmerksamkeit anhört und alles annimmt, was darin steht ([3]). Sie beschliesst, es sei « höchst vollkommen und schön », dass die westlichen Bischöfe an Mar Maruta schrieben, die persischen Bischöfe sollten auf der abzuhaltenden Versammlung die Vorschriften des Konzils von Nicaea annehmen ([4]). Die westlichen Bischöfe werden in diesem Zusammenhang « unsere verehrten Kollegen » genannt ([5]). Der Katholikos Isaak und mit ihm die anderen Bischöfe nehmen mit Freuden die Vorschriften von Nicaea an ([6]). Mar Maruta *verlangt* die Unterschrift der anwesenden Bischöfe. Sie nehmen an. Nach allem scheint es aus den Akten der Synode von 410 nicht eindeutig klar, ob die persischen Bischöfe damals eine Oberhoheit der westlichen Bischöfe anerkannten.

Auf der Synode des Jahres 420 wurden ausser den Kanones von Nicaea auch die der Synoden von Ancyra, Suria, Caesarea, Gangra und Antiochien angenommen ([7]). Die Bischöfe erklärten, sie wollten mit dem Westen eins im Glauben und in der Kirchenordnung sein und die « Gesetze der Väter » annehmen. Es sollte nicht der geringste Unterschied zwischen der persischen Kirche und der des Westens bestehen, sodass « da wir alle Teile des einzigen Leibes sind, der Christus ist, wir uns auch in der Regierung der Kirche die gleiche Vollendung ihrer göttlichen Liebe und die Fülle ihrer vollkommenen Gesetzmässigkeit aneignen » ([8]). Aus diesen

([1]) Chabot S. 253 ff.
([2]) Chabot S. 255-56.
([3]) Chabot S. 258.
([4]) Chabot S. 259.
([5]) ebenda.
([6]) Chabot S. 260.
([7]) Chabot S. 278.
([8]) Chabot S. 281.

Worten geht genügend klar hervor, dass die persische Kirche damals noch ein untergeordneter Teil der Gesamtkirche sein wollte. Zudem ergibt sich aus der Autonomieerklärung des Jahres 424 selbst, dass bis dahin ein Appellationsrecht an die westlichen Patriarchen angenommen wurde (1).

Die spätere Autonomie wurde bereits durch die Synode von 410 vorbereitet, auf der die zentrale Autorität des Katholikos und Erzbischofs von Seleucia über alle seine « Kollegen » anerkannt wurde (2). Die Bischöfe gelobten ihm Gehorsam (3). Die Synode von Markabta des Jahres 424 tat einen entscheidenden Schritt weiter: Sie stellte grundsätzlich fest, dass das Gericht über den Katholikos Christus allein vorbehalten sei, « der ihn erwählt und erhoben und an die Spitze seiner Kirche gestellt hat. Denn es gefiel seiner unendlichen Majestät, dass seine souveräne Autorität ewig geehrt werde in der Führerschaft seiner Kirche » (4). Die Abschaffung des Appellationsrechtes an die westlichen Väter will also nicht bloss besagen, dass *tatsächlich* wegen praktischer Schwierigkeiten eine solche Appellation nicht mehr stattfinden könne, sondern es wird *grundsätzlich* die Autorität des Katholikos des Ostens als die höchste hingestellt, die es für die persische Kirche überhaupt gibt.

Das ist in der Folgezeit die einhellige, klare Lehre der persischen Kirche. Auf der Snode des Jahres 576 wird der Patriarch genannt: « der höchste Hirt, den er (Christus) an die Spitze seines Schafstalles gestellt hat » (5). In einem undatierten Glaubensbekenntnis, das von den Bischöfen vor ihrer Weihe abzulegen ist, wird der Katholikos bezeichnet als « Vater der Väter, Haupt der Häupter, oberster Hirt..., Katholikos, Patriarch des Ostens und des ganzen von den Orthodoxen bewohnten Erdkreises » (6). In der Patriarchengeschichte des Mari Ibn Sulaiman heisst es, der Richter des Patriarchen des Ostens sei Christus allein. (7) In dem um das Jahr 1300 entstandenen « Buch der Väter » wird der Katholikos « der Oberste, der Richter aller » genannt. Sein Richter ist Chri-

(1) Chabot S. 296.
(2) Chabot S. 259.
(3) Chabot S. 266, Kanon XII.
(4) Chabot S. 296.
(5) Chabot S. 371.
(6) PO VII, S. 82.
(7) Gismondi I, S. 7.

stus. Er hält die Schlüssel des Himmels und der Hölle ([1]). Ebedjesu († 1318) stellt ebenfalls fest, der Richter des Patriarchen sei Christus allein. ([2]) Im selben Sinne äussert sich die Patriarchengeschichte des Amr und Sliba ([3]).

Da der Katholikos als die höchste Autorität in der persischen Kirche angesehen wird, gilt er den nestorianischen Theologen als Nachfolger des hl. Petrus. Er ist für die persische Kirche Petrus. In den Akten der Synode des Jahres 424 heisst es, der Katholikos habe das höchste Priestertum empfangen wie Petrus, das Haupt der Apostel ([4]). Der Katholikos « ist für uns Petrus, Haupt unserer kirchlichen Gemeinschaft » ([5]) Der dem hl. Petrus durch die Worte: « Auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen » (Mt. 16, 18), verheissene Primat lebt im Patriarchen von Seleucia fort ([6]). Die Chronik von Arbela bestätigt, dass die Synode des Jahres 424 dem Katholikos Dadišoᶜ einen Primat verlieh, « gleich der Suprematie des Petrus über die Apostel » ([7]). Die Synode des Jahres 576 wendet die Worte Christi an Petrus: « Weide meine Lämmer, weide meine Schafe » (Jo. 21, 15-17), auf den Patriarchen an ([8]). Der Synode des Išoᶜjahb I. zufolge (585) leitet der Patriarch die Kirche « wie Petrus, das Haupt der Zwölf » ([9]). In den Akten der Synode des Jahres 775 heisst es: « Wer auf diesem Throne sitzt, ist selbst Petrus, denn er ist der Erbe des Petrus » ([10]). Nach der Patriarchengeschichte des Amr und Sliba soll bei der Weihe des Patriarchen das Evangelium aus dem 16. Kapitel des hl. Matthäus verlesen werden, wo von den Schlüsseln des Himmelreiches die Rede ist, die der Herr dem Petrus verheissen hat. Dem Patriarchen sind die Schlüssel des Himmelreiches und die Macht, die Sünden zu vergeben, übertragen ([11]). In dem oben schon zitierten Glaubens-

([1]) Vosté, *Liber Patrum* S. 21.
([2]) Maius X, 1 S. 164, Tract. IX, Kap. 5.
([3]) Gismondi II, S. 7.
([4]) Chabot S. 286.
([5]) Chabot S. 294.
([6]) Chabot S. 292.
([7]) Sachau S. 84.
([8]) Chabot S. 388.
([9]) Chabot S. 420.
([10]) Chabot S. 517.
([11]) Gismondi II S. 7.

bekenntnis, das von den zu weihenden Bischöfen abgelegt werden muss, wird der Patriarch « Genosse des hl. Petrus » genannt (1).

Aus dem Gesagten geht klar hervor, dass die nestorianische Kirche den Primat des hl. Petrus annimmt. Es ist hierüber schon so viel geschrieben worden, dass wir uns darauf beschränken können, ganz kurz einige Zeugnisse dafür anzuführen (2). Der klassische Text bei Matthäus 16, 18 wird als Zeugnis für den Primat des hl. Petrus gedeutet. Die Synode des Jahres 424 z. B. kommentiert die Worte: « Auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen », und: « Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben », wie folgt: « Christus sagt nicht allen Jüngern: ' Auf *euch* will ich bauen ', noch: ' Ich will *euch* geben '. Die Gabe des Priestertums ist allen Aposteln gegeben worden, aber die einzige Führerschaft, d. h. die geistige Vaterschaft ist nicht allen gegeben worden. Wie es nur einen wahren Gott gibt, so gibt es auch nur einen getreuen Verwalter, der Haupt und Leiter und Fürsorger seiner Brüder ist » (3). Der Chronik von Arbela zufolge ist die Kirche gegründet « auf dem unüberwindlichen Felsen Simon Kephas » (4). Im gleichen Sinne äussert sich Babai der Grosse im « Liber de unione » (5). Derselbe Autor legt aber, wie wir gleich sehen werden, sonst Matthäus 16, 18 in einem für den Primat des hl. Petrus ungünstigen Sinne aus. Elias von Nisibis (11. Jahrh.) zieht aus dem klassischen Text den Schluss, dass Christus dem Petrus das Hüten seiner Stämme anvertraute (6). Ibn aṭ-Ṭaiyib (11. Jahrh.) deutet die Stelle in seinem Matthäuskommentar so: « Indem er sagt: ' Auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen ', will er sagen: Die Versammlung wird dir folgen im Glauben und im Bekenntnis und du wirst ihr Führer sein » (7). Ebedjesu († 1318) schreibt in seiner Kanonessammlung: « Das Patriarchat, welches das höchste Amt in der Kirche ist, hat er durch

(1) PO VII S. 85.

(2) Siehe Khayyath, David, Giamil, ferner: P. Martin, *S. Pierre et S. Paul dans l'Église Nestorienne.* In: *Revue des Sciences ecclésiastiques*, XXXI und XXXII (1875) S. 126-166 usw.; D. Emmanuel, *Doctrine de l'Église nestorienne sur la primauté de S. Pierre.* In: *Revue de l'Orient chrétien* I (1896) S. 137-148; M. Jugie, *Theologia Dogmatica,* Band V, S. 42 ff.

(3) Chabot S. 292.

(4) Sachau S. 52.

(5) Vaschalde S. 84.

(6) *Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens.* Horst S. 87.

(7) Khayyath S. 15-16; vgl. Graf II, S. 166.

die Übergabe der Schlüssel des Himmelreiches bezeichnet, die er dem Simon gab, als er selbst, der Erlöser, ihn zum Haupt der Apostel einsetzte und ihm die Herrschaft über ihre Gemeinschaft gab... » (1).

An anderen Stellen erklären jedoch nestorianische Autoren, zum Teil die gleichen, die wir eben zitiert haben, die klassische Stelle bei Matthäus in einer Weise, dass daraus nichts für den Primat des hl. Petrus folgt. Für Babai ist der Fels, auf dem die Kirche gebaut ist, der Glaube (2). Im selben Sinne äussert sich Timotheus I. (728-823) in einem seiner Briefe (3). Nach Elias von Nisibis ist das Bekenntnis des Petrus das Fundament der Kirche (4). Išoʿdad von Merv lehnt es sogar ausdrücklich ab, dass Petrus das Fundament der Kirche sei: « Er nennt Kephas (= Felsen) nicht die Person des Simon, sondern das Bekenntnis und den rechten Glauben, der in ihm war ». Auch der Text: « Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben », beweist nach ihm nichts für einen Vorrang des hl. Petrus: « Durch das Mittel der Person des Petrus versprach er dies auch allen Gemeinschaften von Gläubigen, denen, die teilnehmen an seinem Bekenntnis. Denn seine (des hl. Petrus) Macht ist ein und dieselbe wie die aller Priester und aller orthodoxen Personen ». (5) Ebedjesu sieht in den Verheissungsworten allgemein das Fundament des kirchlichen Priestertums angedeutet (6). Die Patriarchengeschichte des Amr und Sliba nennt alle Apostel Felsen der Kirche und Fundament des Gesetzes (7). Auch der klassische Text bei Johannes 21, 15-17 wird bisweilen so erklärt, dass daraus nichts für den Primat des hl. Petrus folgt. So ist nach Narsai (5. Jahrh.) « zu den Priestern das Wort gesprochen, das dem Simon gesagt wurde, dass sie die Schafe und die vernunftbegabten Lämmer und die Mutterschafe weiden sollen » (8) Išoʿdad von Merv kommentiert den Text, ohne ein Wort über den Vorrang

(1) Maius X, 1 S. 107.
(2) Vaschalde S. 3-4.
(3) Braun, *Timothei* S. 11.
(4) Horst S. 87.
(5) Dunlop Gibson, I S. 66.
(6) *Liber Margeritae*, Maius X, 2 S. 356.
(7) Gismondi II, S. 6.
(8) Connolly, *The liturgical hom*. S. 69, Homilie 32 über das Priestertum.

des hl. Petrus zu sagen [1]. Derselbe Autor setzt bei der Erklärung des Rangstreites der Jünger (Luk. 22, 24 ff.) voraus, dass der Herr dem Petrus einen Vorrang unter den Aposteln verlieh: Die Jünger überlegen, ob unter ihnen ein Mann sei, der genügend weise und mächtig wäre, um sie zu führen. Sie dachten nicht an das Wort des Herrn an Petrus: « Du bist Petrus und ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches geben ». Der Herr hatte ihnen schon einen Führer erwählt. So bestätigt er hier die Führerschaft des Petrus. Išoʿdad zitiert dann den Text Lukas 22, 31: « Simon, Simon, siehe der Satan hat verlangt, euch zu sieben wie Weizen, und ich habe für dich gebetet, dass dein Glaube nicht wanke; und du stärke dereinst nach deiner Bekehrung deine Brüder » [2].

Sehr häufig wird der hl. Petrus von den Nestorianern Haupt der Apostel oder Fürst der Apostel genannt [3]. Nur Timotheus I. scheint den Vorrang des hl. Petrus abzulehnen, wenn er schreibt: « Petrus und Paulus sind nicht Häupter unseres Glaubens, sondern nur Diener » [4].

Der Primat des hl. Petrus ist also eine in der nestorianischen Kirche ziemlich allgemein anerkannte Wahrheit, wenn auch manche den Beweis aus Mt. 16, 18 nicht gelten lassen. Und zwar sollte der dem hl. Petrus verliehene Vorrang nicht mit dessen Tod aufhören, sondern weiter fortbestehen in seinen Nachfolgern. Seine Nachfolger aber sind, wie oben gezeigt, nach der Auffassung der Nestorianer die Patriarchen der persischen Kirche, die seit 424 als von jeder auswärtigen Autorität vollkommen unabhängig betrachtet werden. Es erhebt sich nun die Frage: Halten die Theologen der persischen Kirche ihre Gemeinschaft für die einzig wahre Kirche Christi, für die katholische Kirche schlechthin, oder nur für einen Teil der Universalkirche ? Für die Zeit von 424 bis zur Annahme des Nestorianismus (Ende des 5, Jahrhunderts) besteht sachlich kein Grund, die persische Kirche für die einzig wahre zu erklären, wenn man nicht, wie dies tatsächlich geschehen ist, ungeschicht-

[1] Dunlop Gibson I S. 287.

[2] a. a. O. S. 197-98.

[3] a. a. O. S. 260, 280. Vol. IV S. 6; Vol. V, S. 59. – Synode des Jahres 576, Chabot S. 374; Synode des Jahres 680, Chabot S. 505; Synode des Jahres 575, Chabot S. 517; Connolly, *Anonymi* II, S. 120; Ebedjesu, *Collectio canonum*, Maius X, 1 S. 107; Šelemon von Basra, *Buch der Biene*, Budge S. 104.

[4] Braun, *Timothei* S. 59.

lich die Autonomieerklärung mit der Annahme des Nestorianismus zeitlich zusammenfallen lässt und dann diese Erklärung mit dem angeblichen Abfall des Restes der Kirche vom wahren Glauben entschuldigen will (1).

Nach der Annahme des Nestorianismus, der von den Nestorianern selbstverständlich als die einzig wahre Orthodoxie betrachtet wird, sollte man erwarten, dass sie folgerichtig ihre Kirche mit der katholischen Kirche schlechthin gleichsetzten. Das ist aber durchaus nicht immer der Fall. Hören wir nun zunächst die Zeugnisse der Autoren, welche die persische, bezw. nestorianische Kirche als einen Teil der Gesamtkirche ansehen. Dann werden die Fragen zu erörtern sein, welche diese Auffassung naturgemäss nahelegt. Vor der Erklärung der Unabhängigkeit ist die persische Kirche selbstverständlich nur ein Teil der Universalkirche. Die Synode des Jahres 410 spricht von der katholischen Kirche im ganzen Römerreiche (2), ebenso wie von der katholischen Kirche in Persien (3). Die Synode des Jahres 424, welche die Autonomie der persischen Kirche grundlegte, spricht mit grösster Ehrfurcht von « unseren westlichen Vätern » (4). Der Westen wird also gewiss nicht als ausserhalb der katholischen Kirche stehend betrachtet. Nur weil die Verfolgung im Perserreich den westlichen Vätern es unmöglich macht, sich mit den Angelegenheiten der persischen Kirche wie bisher zu befassen, müssen die Christen in Persien eben sehen, wie sie allein fertig werden (5).

Aber auch nachdem die persische Kirche nestorianisch geworden ist, wird der Westen von vielen Nestorianern immer noch als zur wahren Kirche Christi gehörig betrachtet. Kanon 21 der Synode des Jahres 544 spricht von der Tradition, die in der heiligen Kirche der westlichen Gegend Geltung hat. Weiter unten wird dieser Tradition die des Ostens als gleichberechtigt zur Seite gestellt (6). Osten und Westen gehören also beide zur katholischen Kirche. Der Katholikos Išoʿjahb III. (647-58) beruft sich in einem seiner Briefe in einer Auseinandersetzung mit den Häretikern und zwar gerade, was die Christologie betrifft, auf « das grosse Rom

(1) CONNOLLY, *Anonymi* I, S. 115.
(2) CHABOT S. 280.
(3) CHABOT S. 261.
(4) CHABOT S. 293, 295.
(5) CHABOT S. 297.
(6) CHABOT S. 365.

und seine Genossin Ravenna und ganz Italien und das ganze Reich der Longobarden, das Reich der Franken, ganz Afrika und Sizilien usw. » (1). Er schreibt ferner einen Brief an alle Kleriker der « heiligen Kirche von Jerusalem », die er also auch als zur katholischen Kirche gehörig betrachtet (2). Wir müssen dabei bedenken, dass die Nestorianer nicht etwa wie moderne Ireniker reden. Für sie sind Häretiker Häretiker, und sie würden niemals eine häretische Kirche « heilig » nennen. Der Katholikos Georg I. spricht in einem im Jahre 680 geschriebenen Brief an den Priester Mina von der « katholischen Kirche der Städte der Römer » (3). Der anonyme Verfasser einer Liturgieerklärung (9. Jahrhundert) redet von der orthodoxen Kirche auf dem ganzen Erdkreis (4). Nach Ebedjesu ist die Gemeinschaft der Christen in drei Sekten geteilt: Nestorianer, Melkiten und Monophysiten. Es scheint, dass er sie alle als zur wahren Kirche gehörig betrachtet, wenn er auch natürlich den Nestorianern den Vorzug gibt (5).

Man könnte aus dieser Auffassung der Nestorianer den Schluss ziehen, dass nach ihrer Ansicht Schismatiker und Häretiker eben auch zur Kirche Christi gehören. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Solche moderne « irenische » Ansichten liegen den Nestorianern vollkommen fern. Die Kirche ist auch nach der Lehre der Nestorianer notwendig eine. Es darf kein Schisma geben. Der Schismatiker, der sich von der Einheit der Kirche losreisst und die rechtmässige Autorität nicht anerkennen will, stellt sich damit ausserhalb der Kirche. Erst recht gilt dies vom Häretiker, der den Glauben der Kirche verwirft.

Die Synode des Jahres 544, die das Schisma, das eine Zeit lang in der persischen Kirche herrschte, beseitigte, stellt fest, dass es eine Zweiheit in der Kirche nicht geben kann und darf, ebenso wie ein Leib nicht zwei Häupter haben kann (6). Im Kanon 13 der Synode des Jahres 585 heisst es: « Es gibt nur eine Kirche für einen einzigen Christus und einen Christus für eine einzige Kirche, die sein Leib ist ». (7). Išoʿjahb III. betont in einem seiner Briefe,

(1) DUVAL S. 154.
(2) DUVAL S. 177-78.
(3) CHABOT S. 514.
(4) CONNOLLY, *Anonymi* I S. 185.
(5) *Liber Margeritae* MAIUS X, 2 S. 353.
(6) CHABOT S. 340.
(7) CHABOT S. 410.

dass wie es nur einen Herrn gibt, so auch nur eine Kirche geben kann (1). Der Anonymus des 9. Jahrhunderts schreibt: « Da also Christus die Jahrhunderte erlöste... und in *eine* heilige Kirche zusammenfügte... » (2). Nach Ebedjesu gibt es in der ganzen Welt vom Aufgange der Sonne bis zum Untergang nur einen Geist und eine Kirche (3)

Der Schismatiker, der die legitime kirchliche Autorität nicht anerkennen will, steht ausserhalb der Kirche. In den Akten der Synode des Jahres 544 wird berichtet, dass der Patriarch widerspenstige Bischöfe exkommunizierte (4). Dieselbe Synode bestimmt, dass man mit einem ausgeschlossenen Bischof keine Gemeinschaft haben dürfe, weder in den Geheimnissen noch im bürgerlichen Leben (5). Sehr klar lehrt der Katholikos Išo'jahb III., dass die Schismatiker vollkommen ausserhalb der kirchlichen Gemeinschaft stehen. Schismatische Bischöfe und Priester berauben sich sogar durch ihren Abfall selbst der priesterlichen Würde. In einem seiner Briefe redet der Katholikos die Schismatiker also an: « Vom legitimen Primat der Kirche Gottes seid ihr einst abgefallen und habt euch selbst der priesterlichen Kraft beraubt... » (6). Die Rebellen « sind von der Gemeinschaft der Kirche Gottes abgefallen » (7). Sie haben sich auf gottlose Weise von der Kirche losgerissen (8).

Wie ist es aber denn bei dieser Auffassung der Nestorianer von der Einheit der Kirche zu erklären, dass sie sich selbst auf der Synode des Jahres 424 dem Gehorsam der bisher anerkannten Autorität der westlichen Väter entzogen und grundsätzlich ihren Katholikos als von jeder menschlichen Autorität unabhängiges Haupt ihrer Kirche proklamierten ? Es wäre absurd anzunehmen, dass sie sich damit selbst zu Schismatikern machen wollten. Ebensowenig ist der Westen, von dem sie sich trennten, schismatisch, zum mindesten bis zum Ende des 5. Jahrhunderts nicht, und wie wir sahen, nach nicht wenigen Nestorianern auch nicht nachher. Wir müssen untersuchen, welche Auffassung von der Kon-

(1) DUVAL S. 93.
(2) CONNOLLY, *Anonymi*, I S. 94.
(3) *Liber Margeritae* MAIUS X, 2 S. 352.
(4) CHABOT S. 326.
(5) CHABOT S. 330.
(6) DUVAL S. 186.
(7) DUVAL S. 192.
(8) DUVAL S. 190.

stitution der Kirche der Autonomieerklärung des Jahres 424 zugrunde liegt.

Der Text der Erklärung selbst gibt schon einen Anhaltspunkt für die Lösung dieser Frage. Es heisst dort: « Der Katholikos des Ostens kann nicht gerichtet werden von einem, der unter ihm steht, noch von einem Patriarchen *wie er* » (1). Die anderen Patriarchen sind ihm also grundsätzlich gleichgeordnet und können deshalb nicht seine Richter sein. Die Kirche hat also nicht ein einziges sichtbares Haupt. Die Gesamtkirche besteht vielmehr aus einer Anzahl von einander unabhängiger Patriarchate. Diese häretische Theorie vom Aufbau der Kirche ist hier zwar noch nicht reflex und ausdrücklich ausgesprochen, aber sie ist stillschweigend vorausgesetzt. Die Synode des Jahres 585 entwickelt deutlich dieselbe Auffassung: « Der Hl. Geist stellte vier Patriarchen in der Gegend des Westens auf, (Rom, Alexandrien, Antiochien und Konstantinopel) um durch sie alle Autoritäten dieser Gegend zu regieren... Er wählte auch einen fünften Patriarchen für die Gegend des Ostens. Ebenso wie die vier höchsten Autoritäten des Landes der untergehenden Sonne die Versammlungen der Priester und Gläubigen, die sich dort finden, regieren, in der gleichen Weise hat die höchste Autorität des Landes der aufgehenden Sonne die Sendung empfangen, die Gegend zu leiten, welche die erste von allen ist, wo die Völker die Wahrheit angenommen haben » (2). Timotheus I. findet Gründe, weshalb es der Natur der Sache nach so sein muss, dass die Gesamtkirche in fünf Patriarchate geteilt ist. Es müssen fünf Throne sein, wie es fünf Bücher des Moses gibt und fünf Evangelien. (Er rechnet die Briefe des hl. Paulus als fünftes Evangelium). Diese fünf Throne dürfen nie vermindert oder vermehrt werden. « Ein und derselbe Geist vollendet durch diese fünf Throne die katholische Kirche, die sich in allen Himmelsgegenden findet, wie durch fünf Sinne des Leibes und der Seele wie durch die fünf Bücher des Alten Testamentes und durch die fünf Evangelisten, Herolde des Reiches Gottes... » (3). Die Chro-

(1) CHABOT S. 296.

(2) CHABOT S. 419-20.

(3) BRAUN S. 101-102. Zu unrecht will KHAYYATH S. 37 aus diesem Text herauslesen, dass Timotheus den Primat des Papstes anerkenne. Er stellt Seleucia über Rom. Rom kommt wegen Petrus ein Vorrang zu, Seleucia aber erst recht wegen des Herrn des Petrus. In beiden Fällen handelt es sich offenbar nur um einen Ehrenvorrang, da Timotheus

nik von Seert (geschrieben in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts) gibt wiederholt Aufzählungen von Patriarchen, ohne irgend eine Rangordnung unter ihnen anzugeben. Sie haben alle wesentlich die gleiche Autorität (1).

Erst in den pseudo-nizänischen Kanones, die in die nestorianischen Kanonessammlungen aufgenommen wurden, weil man sie für echte Kanones des von der persischen Kirche anerkannten Konzils von Nicaea hielt, erscheint eine wesentliche Rangordnung unter den Patriarchen, und zwar in dem Sinne, dass dem Patriarchen von Rom Autorität über alle anderen zukommt (2). Wir werden uns weiter unten (S. 123-124) mit dem Problem auseinandersetzen müssen, was die Annahme dieser Kanones für die Auffassung der Nestorianer von der Konstitution der Kirche zu bedeuten hat. Aus dem bisher Gesagten ist schon ersichtlich, dass diese Kanones wie ein Fremdkörper im Leibe der nestorianischen Kirche wirken.

Die Annahme dieser Kanones erklärt es wohl, dass man zur Rechtfertigung der Autonomieerklärung eine Gewährung dieser Autonomie durch die « westlichen Väter » erfand. Aber auch schon die Tatsache, dass die persische Kirche vor 424 doch eine gewisse Oberhoheit des Westens anerkannte, lässt dies verständlich erscheinen.

Nach der Patriarchengeschichte des Mari Ibn Sulaiman (Mitte 12. Jahrh.) hätte schon das Konzil von Nicaea den östlichen

---

gewiss Seleucia keine Autorität über Rom zuschreiben will. Khayyath führt zum Beweis seiner These noch einen anderen Brief des Timotheus an, den er an einen indischen Fürsten geschrieben haben soll. (S. 39-40). Hier wird allerdings die universale Autorität des Papstes klar ausgesprochen. Der Brief findet sich nach Khayyath im arabischen Nomocanon des Ibn aṭ-Ṭaiyib. O. Braun, der die Briefe des Patriarchen Timotheus I. herausgegeben hat, kennt diesen Brief nicht. Er passt nicht zur sonstigen Doktrin des Timotheus. Ausserdem wird in diesem Text der Brief der « westlichen Väter » erwähnt (hierüber weiter unten S. 123), der dem Osten die volle Unabhängigkeit zubilligt, was mit dem Primat des Papstes unvereinbar ist. Ein Zusammenhang zwischen der Lehre des Timotheus I. und der seines byzantinischen Zeitgenossen Theodor Studita (759-826) dürfte kaum anzunehmen sein: Die Araberherrschaft trennte Persien damals vom byzantinischen Reich.

(1) Scher PO IV S. 236, V S. 323, VII S. 108.

(2) Jugie, *Theol. Dogm.* V, S. 48.

Vätern das Recht gegeben, ihrem Primas die Vollmachten eines unabhängigen Patriarchen zu verleihen. Dasselbe Konzil hätte auch bereits das Appellationsrecht an die westlichen Väter abgeschafft [1]. Ebedjesu teilt in seiner Kanonessammlung einen angeblichen Brief der westlichen Väter an die orientalischen Christen mit, der bereits 280 Jahre vor dem Konzil von Nicaea geschrieben sein soll und in dem die westlichen Patriarchen wegen der Gefahr der Verfolgung das Appellationsrecht an den Westen abschaffen und den Katholikos des Ostens zur höchsten Autorität in jener Gegend erklären [2]. Die Patriarchengeschichte des Amr und Sliba verlegt den Brief der westlichen Väter in die Zeit um das Jahr 200. Der Brief setzt fest, dass der Katholikos des Ostens nicht mehr wie bisher in Antiochien geweiht werden müsse. Metropoliten, Bischöfe und Volk der östlichen Kirche können ihn selbständig aufstellen. Er ist im Osten die höchste Autorität. Über ihm steht nur das Gericht Christi [3].

Auch wenn die volle Selbständigkeit der Kirche des Ostens durch Konzession des Westens erklärt wird, liegt doch immer noch die Auffassung zugrunde, dass eine höchste zentrale Autorität, der alle Christen unterstehen müssen, der Kirche nicht wesentlich ist, eine Auffassung, die zur Rechtfertigung der tatsächlichen Entwicklung der persischen Kirche unerlässlich ist.

Die nestorianischen Autoren sehen ihren Patriarchen nicht bloss als vollkommen selbständig an, sie wollen ihm sogar einen gewissen Ehrenvorrang vor den anderen Patriarchen zuerkannt wissen. Schon die Synode des Jahres 585 betont, dass das östliche Patriarchat « durch den wahren Glauben leuchte » [4]. Damit soll gewiss nicht gesagt sein, dass die anderen Häretiker sind, aber doch, dass der Glaube der persischen Kirche die christliche Wahrheit am deutlichsten und richtigsten ausdrückt. Nach Timotheus I. kommt der persischen Kirche deshalb ein Vorrang vor allen anderen zu, weil in ihr « die Quelle des christlichen Lebens erschienen ist, die von dort sich in vier Ströme geteilt hat, die den ganzen Paradiesesgarten der katholischen Kirche mit göttlichem Trank... bewässern ». Diese eigenartige Auffassung wird damit begründet,

(1) Gismondi, I S. 7.
(2) Maius X, 1 S. 163-64, Tract. IX, Kap. 5.
(3) Gismondi II, S. 5-7.
(4) Chabot S. 420.

dass Christus von Abraham abstammt, der aus dem Osten kam. Zudem zeichnet sich die orientalische Kirche dadurch aus, dass sie zuerst zum Glauben kam. Die Magier, die vom Stern geführt, zur Krippe des Erlösers eilten, waren Gesandte des Ostens (1). Elias von Nisibis zählt noch weitere Gründe für den Vorrang der persischen Kirche auf: Im Osten lag das Paradies. Dort sind die Gräber vieler Propheten und die verschiedener Apostel (2).

Um die Bedeutung ihrer Kirche zu erhöhen, schreiben die Nestorianer ihr apostolischen Ursprung zu. Sie sind sich freilich in den Einzelheiten nicht einig. Der Chronik von Arbela zufolge wurde der erste Bischof der Landschaft Adjabene vom Apostel Addai geweiht (3). Nach Šelemon von Basra (13. Jahrh.) predigte der Jünger des Herrn, Addai, in Edessa und in Mesopotamien (4). Die Patriarchengeschichte des Amr und Sliba lässt den Apostel Mar Mares den Sitz des Ostens gründen (5). Im allgemeinen leiten die Nestorianer aber das Recht auf die Selbständigkeit nicht aus dem apostolischen Ursprung ab. Nur Ebedjesu sucht die Vorrechte Babylons mit dem Hinweis darauf zu begründen, dass im Osten die Apostel Thomas und Bartholomäus und der Jünger Addai gelehrt hätten (6). Derselbe Autor hält es aber, wie schon gesagt, für notwendig, zur Begründung der Selbständigkeit der persischen Kirche eine Gewährung der Autonomie durch die westlichen Väter anzunehmen. Wie wir oben (S. 105-106) sahen, sind nicht wenige nestorianische Autoren der Auffassung, dass auch nach der Annahme des Nestorianismus durch die persische Kirche der Westen, der den Nestorianismus doch verurteilte, trotzdem weiter zur wahren Kirche gehörte. Wie schon angedeutet, wird diese zunächst jedenfalls überraschende Ansicht nicht etwa mit einer ultrairenischen Haltung gegenüber Häretikern begründet, für die man etwa doch noch einen Platz in der wahren Kirche Christi offen hielte. Häretiker stehen nach der einhelligen Lehre der nestorianischen Theo-

(1) Braun, *Timothei* S. 100-101.

(2) Horst S. 118.

(3) Sachau S. 42.

(4) Budge, *The book of the bee* S. 109.

(5) Gismondi II, S. 1. Vgl. über die Legenden vom apostolischen Ursprung der persischen Kirche: J. Labourt, *Le christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide (224-632)*, Paris 1904, S. 10-15; Jugie, *Theol. Dogm.* V, S. 54 ff.

(6) *Coll. Canonum* Tract. IX, cap. 1, Maius X, 1 S. 154.

logen ausserhalb der katholischen Kirche. Zwar werden sie auch Christen genannt, so von Išoʿjahb III., der von einer « christlichen, häretischen Mutter » spricht (1). Elias von Nisibis redet die Melkiten also an: « Ihr seid unsere Brüder durch die hl. Taufe und unsere Glieder in dem Herrn Christus, wie die Schrift sagt » (2). Im übrigen sieht er die Melkiten als Häretiker an (3). Ein solcher Irenismus ist jedoch bei den Nestorianern sehr selten. Aber auch Elias von Nisibis würde die Jakobiten, die für ihn viel schlimmere Häretiker sind als die Melkiten, nicht als Brüder bezeichnen. Sonst ist die Haltung der Nestorianer gegenüber den Häretikern durchaus unnachgiebig. Der Kanon 11 des Mar Aba (544) verbietet, mit den Häretikern zusammen zu beten, selbst ausserhalb der Kirche (4). Die Synode des Jahres 596 « weist die Häretiker zurück und entfernt sie von jeder Gemeinschaft mit den Rechtgläubigen » (5). Die Synode Išoʿjahbs I. (585) fordert die Häretiker auf, zur Gemeinschaft mit der Kirche zurückzukehren und nicht den ungenähten Rock der apostolischen Kirche zu zerreissen (6). Išoʿjahb III. schreibt: « Die Kirche Gottes wollte niemals und will auch jetzt nicht den in ihre Gemeinschaft aufnehmen, der ihren Glauben verflucht, ihre Dogmen verfälscht und ihre Person schmäht » (7). Timotheus I. verlangt von den Häretikern, dass sie wie der verlorene Sohn ins Vaterhaus der Kirche zurückkehren, da sie sich von ihr getrennt haben (8). Die Chronik von Seert berichtet an verschiedenen Stellen, wie Häretiker aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wurden (9). Elias von Nisibis schreibt: « Wir haben keine Gemeinschaft mit den Leuten, welche sie (die Meinung, dass Maria Gottesmutter sei) vortragen » (10). Ebedjesu berichtet über das Konzil von Nicaea: « Die Väter des Konzils von Nicaea belegten die Häretiker mit dem Bann und trennten sie vom Leibe Christi als kranke und unheilbare Glieder. Sie reinigten die katholi-

(1) Duval, S. 64.
(2) Horst S. 56-57.
(3) Horst S. 44.
(4) Chabot S. 557.
(5) Chabot S. 459.
(6) Chabot S. 454.
(7) Duval S. 151.
(8) Braun, *Timothei* S. 10. 11.
(9) Scher, PO IV S. 219, 223; VII S. 138.
(10) Horst S. 28.

sche Kirche von aller Makel eitlen Aberglaubens und schmutziger Sekten » (1). Die Nestorianer unterscheiden nicht zwischen formellen und materiellen Häretikern. Für sie stehen alle Häretiker unterschiedslos ausserhalb der Kirche.

Aus der richtigen Lehre, dass die Häretiker ausserhalb der Kirche stehen, ziehen die Nestorianer durchweg den falschen Schluss, dass ihre Sakramente ohne jeden Wert seien. Der einzige, der gewisse Häretiker von dieser Regel ausnimmt, ist der Katholikos Timotheus I. Wir haben über diese Frage bereits an anderer Stelle ausführlich gehandelt (2).

Wenn der Westen nun, nach der Auffassung vieler Nestorianer doch zur wahren Kirche gehört, so ist das nur möglich, wenn er, im wesentlichen wenigstens, den wahren Glauben hat. Das ist tatsächlich die Auffassung nicht weniger Nestorianer, die eben nicht so fanatisch an ihrem Nestorianismus festhalten, dass sie jede anders geartete Lehre ohne weiteres als Häresie brandmarken. Der Monophysitismus ist zwar in den Augen fast aller eine verabscheuungswürdige Häresie. Aber die Nestorianer wissen wohl, dass diese Häresie auch im Westen durchweg abgelehnt wird. Die Gegner der Monophysiten sind für nicht wenige Nestorianer im wesentlichen mit ihnen selbst einig und deshalb orthodox. Die Synode des Jahres 596 behauptet, dass alle Orthodoxen aller Länder immer der Lehre des grossen Erklärers Theodors von Mopsuestia folgten und noch jetzt folgen (3). Išoʿjabh III. erklärt sogar – entgegen den Tatsachen –, die Römische Kirche habe neben dem Namen des Severus auch den des Cyrillus von Alexandrien aus den Diptychen gestrichen, weil sie « eine Hypostase, das heisst eine Natur in Christus lehrten ». Er meint, in Rom und überhaupt im ganzen Westen, Konstantinopel einbegriffen, nehme man zwei Hypostasen in Christus an (4). Der Katholikos Georg I. schreibt in seinem Brief an den Priester Mina (des Jahres 680): « Dieser Glaube, den wir halten,... ist der Glaube des grossen Rom und ganz Italiens, auch der Konstantinopels und Jerusalems und aller berühmten Städte und der katholischen Kirchen der Städte der Römer, die nicht beschmutzt worden sind von dem stinkenden Dreck, den

(1) *Liber Margeritae*, Maius X, 2 S. 352.
(2) Vgl. zur Sache: de Vries, *Sakramententheologie* S. 69.
(3) Chabot S. 458.
(4) Duval S. 154.

die Häretiker verbreiten... Denn sie halten die Wahrheit des Bekenntnisses der beiden Naturen mit ihren Eigentümlichkeiten und ihrer Wirksamkeit in einer einzigen Einigung Christi, ein Glaube, den noch sorgfältiger und eifriger gemäss der Tradition der heiligen Apostel und ohne jede Beschmutzung die katholische Kirche dieses Reiches des Ostens hält, das heisst die Gegend von Persien und der benachbarten Gebiete » (1). Der Nestorianismus ist für ihn also nur klarer als die im Römerreich verbreitete Lehre, die er auch als orthodox gelten lässt. Die Chronik von Seert erklärt wiederholt den Glauben der Gegner der Monophysiten für korrekt. So spricht sie von dem orthodoxen Glauben der Väter des Konzils von Chalcedon (2). Von Jakob von Sarug berichtet die Chronik, er sei zuerst orthodox gewesen, da er die Lehre des Konzils von Chalcedon verteidigte, dann aber sei er zu den Häretikern übergegangen (3). Die Gegner des Severus von Antiochien werden orthodox genannt (4). Vom Kaiser Justinian wird gesagt, er habe während seines ganzen Lebens für den orthodoxen Glauben Sorge getragen (5). Vom Patriarchen Sergius von Konstantinopel, zur Zeit des Heraklius, heisst es, er habe denselben Glauben gehabt wie Theodor von Mopsuestia (6). Die Chronik berichtet von der Reise des Katholikos Išoʿjahb II. zum Kaiser Heraklius. Dieser billigte das ihm vom nestorianischen Patriarchen vorgelegte Glaubensbekenntnis (7). Etwas Ähnliches berichtet die Patriarchengeschichte des Amr und Sliba vom Katholikos Išoʿjahb I., dessen Glaubensbekenntnis vom Kaiser Mauritius gutgeheissen wurde (8).

Ganz besonders weitherzig in der Beurteilung der Lehrunterschiede unter den Christen zeigt sich Elias von Damaskus (9. Jahrh.). Nach ihm ist der ganze Streit zwischen Nestorianern, Melkiten und Jakobiten nur ein Streit ums Wort. Der Sache nach sind sie alle vollkommen einig (9). Elias dürfte aber mit dieser Auffassung ziemlich allein dastehen. Der Monophysitismus wird von den Nesto-

(1) CHABOT S. 514.
(2) PO VII S. 103.
(3) PO VII S. 121.
(4) PO VII S. 119.
(5) PO VII S. 138.
(6) PO XIII S. 528.
(7) PO XIII S. 559.
(8) GISMONDI II S. 26.
(9) *Tractatus de concordia fidei*, siehe ASSEMANI BO III, 1 S. 514-16.

rianern sonst immer und immer wieder als schlimme Häresie gebrandmarkt. Severus und auch der hl. Cyrillus von Alexandrien gelten als Erzketzer (1). Ebedjesu freilich äussert sich einmal in ähnlich konzilianter Weise, wenn er sagt, alle Christen nähmen das Glaubensbekenntnis von Nicaea an und seien nur in etwa untereinander uneinig in seiner Erklärung (2).

Von anderen Nestorianern wird dagegen die Auffassung vertreten, dass der Nestorianismus die einzig wahre Orthodoxie sei. Alle anderen, die den Nestorianismus ablehnen, stehen als Häretiker ausserhalb der wahren Kirche. Die nestorianische Kirche ist also demnach seit der Verurteilung des Nestorianismus durch den Westen mit der katholischen Kirche identisch, da alle anderen Christen eben vom wahren Glauben abgefallen sind. Man vergisst dabei, dass auch die persische Kirche erst mehr als 50 Jahre nach dem Konzil von Ephesus den Nestorianismus annahm. Die nestorianische Kirche schleudert auf manchen ihrer Synoden das Anathem gegen alle die, welche ihren Glauben nicht annehmen. So schon auf der Synode des Jahres 486, die als erste die nestorianischen Formeln annahm (3). Die Synode des Jahres 596 belegt jeden mit dem Bann, der die Lehre des Erklärers, Theodors von Mopsuestia, nicht annimmt (4). Dem Anonymus zufolge hat der Osten zur Zeit des Konzils von Ephesus « den Johannes von Antiochien, den Cyrill und den Coelestinus von Rom und den Memnon von Ephesus und alle, welche auf der frechen und gottlosen Synode ihre Genossen gewesen waren, verflucht » (5). Die Synode des Jahres 612 bezeichnet alle, die Maria Gottesmutter nennen, als Häretiker (6). Nach Elias von Nisibis ist auch für die Melkiten « der Sinn des Christennamens dahin » (7). Die Römer sind vom rechten Glauben abgefallen und haben die Irrtümer des Ketzers Cyrill angenommen (8). Die Eucharistie auch der Melkiten ist « schlecht und ketzerisch,... vom Anfang bis zum Ende verderbt, ohne Richtigkeit und Wahrheit. Sie kon-

(1) Vgl. z. B. CHABOT S. 512 (Brief des Katholikos Georg I.); BABAI, *De Unione*, VASCHALDE S. 61; *Chronik von Arbela*, SACHAU S. 85.
(2) *Ordo iudiciorum*, VOSTÉ S. 33.
(3) CHABOT S. 302 Kanon 1.
(4) CHABOT S. 459; vgl. *Chronik von Seert* PO XIII S. 506.
(5) CONNOLLY, *Anonymi* I S. 115-16
(6) CHABOT S. 589; vgl. *Elias von Nisibis*, HORST S. 28.
(7) HORST S. 44.
(8) HORST S. 115-16.

sekrieren mit einer Liturgie, welche der Teufel erfunden hat und ihnen wohlgefällig erscheinen liess » (1). Auch verlangte man selbst von Melkiten und Lateinern, die etwa zum Nestorianismus übertreten wollten, durchweg die Wiedertaufe (2).

Aus dieser Auffassung folgt logisch, dass die nestorianische Kirche die einzig wahre Kirche Christi ist, da eben alle anderen Christen der Häresie verfallen sind. Der nestorianische Katholikos ist also tatsächlich das Oberhaupt der Gesamtkirche. Es wäre aber verfehlt, daraus den Schluss zu ziehen, dass nach der Auffassung der Nestorianer die Gesamtkirche notwendig ein einziges sichtbares Oberhaupt haben müsse. Auch wenn die nestorianischen Theologen sagen, dass ihr Patriarch der Nachfolger des hl. Petrus sei (vgl. oben S. 101-102), folgt das nicht. Bereits vor Annahme des Nestorianismus hatte sich die persische Kirche für autonom erklärt, als sie die restliche Kirche noch als einen Teil der katholischen Gesamtkirche ansah. Schon damals war den persischen Christen ihr Katholikos Nachfolger des hl. Petrus (Siehe oben S. 101). Von einer Anerkennung des Bischofs von Rom als des einzigen Nachfolgers des hl. Petrus für die Gesamtkirche finden wir, damals jedenfalls, bei den persischen Christen keine Spur. Die Auffassung, dass die Autorität über die Gesamtkirche, die an sich dem Bischof von Rom als Nachfolger des hl. Petrus zukäme, auf den persischen Katholikos übergegeangen sei, weil der Bischof von Rom und die ganze Kirche des Westens vom wahren Glauben abfielen, ist den Nestorianern unbekannt. Es ist also abwegig, die Lehre der Nestorianer von der Fortdauer des Primates des hl. Petrus in ihrem Katholikos apologetisch auszuwerten. Die katholische Lehre vom Primat des Papstes braucht solch schwache Stützen nicht. Der nestorianische Patriarch bleibt als einziges Oberhaupt der Gesamtkirche übrig, weil alle anderen Patriarchen, die ihm an sich gleichberechtigt waren, vom wahren Glauben abfielen. Das alles gilt freilich nur unter der Voraussetzung, die durchaus nicht von allen Nestorianern angenommen wird, dass der ganze Westen als häretisch anzusehen sei. In der Annahme, dass der Westen ein Teil der katholischen Kirche bleibt, auch nach Verurteilung des Nestorianismus, ist erst recht kein gemeinsames Oberhaupt der Gesamtkirche notwendig, nach der Auffassung der Nestorianer natürlich.

(1) Horst S. 100-101.
(2) vgl. de Vries, *Sakramententheologie* S. 75.

Es seien nun einige Zeugnisse angeführt für die Ansicht, dass die nestorianische Kirche mit der Gesamtkirche identisch sei. Narsai entwickelt in seiner 17. Homilie die nestorianische Christologie: zwei Naturen, zwei Hypostasen, ein Prosopon in Christus. Dann stellt er fest: « So bekennt die ganze Kirche der Orthodoxen » (1). « Das ist das Bekenntnis der Apostel und der Väter und jeder, der nicht mit ihrem Glauben übereinstimmt, ist ohne Hoffnung » (2). Die Synode des Jahres 576 zitiert das Wort des Herrn: « Es wird nur eine Herde und ein Hirt sein » (Jo. 10, 16), und kommentiert es wie folgt: Dieses Wort « hat seine Erfüllung in uns selbst gefunden, die wir seine Herde sind und die wir seine Hirten als unsere Hirten haben. Wir werden nicht dem Mietling nachlaufen, denn wir kennen seine Stimme nicht » (3). Die nestorianische Kirche ist also die eine Herde Christi. Ihr Oberhirt ist allein der wahre Hirt, die anderen sind Mietlinge. Nach dem Anonymus ist der Katholikos des Ostens, der ursprünglich vom Patriarchen von Antiochien abhängig war, selbständig geworden, weil der ganze Westen durch die Verurteilung des Nestorius vom wahren Glauben abfiel (4). Die Autonomieerklärung, die tatsächlich schon vor der Verurteilung des Nestorius geschah, wird hier unhistorisch mit dieser Verurteilung in Verbindung gebracht. In dem Glaubensbekenntnis, das von den Kandidaten zur Bischofsweihe abzulegen ist, wird der Katholikos « Patriarch des Ostens und des ganzen Erdkreises, der von Orthodoxen bewohnt ist », genannt (5). Er ist also Oberhaupt der Gesamtkirche, die mit der nestorianischen identisch ist.

Nach allem bisher Gesagten ist es klar, dass in der Lehre von der Organisation der Kirche, wie sie bei den nestorianischen Theologen herrscht, für den Primat des Papstes kein Platz ist. Wir müssen also den Apologeten gegenüber, die trotzdem beweisen wollen, dass die Nestorianer diesen Primat anerkannt hätten, sehr skeptisch sein. Vor der Autonomieerklärung waren die Beziehungen zum Westen, abgesehen von der kurzen Periode vom Aufhören der Verfolgung (Ende des 4. Jahrh.) bis zum Jahre 424,

(1) Connolly, *The lit. hom.* S. 14.
(2) a. a. O. S. 16.
(3) Chabot S. 388.
(4) Connolly, *Anonymi* I S. 115-16.
(5) PO VII S, 82.

äusserst spärlich. Man erkannte, wie wir sahen, eine gewisse Oberhoheit der « westlichen Väter » an. Diese « westlichen Väter » waren die Bischöfe des Patriarchates von Antiochien. Rom war zu weit entfernt, um seine Autorität geltend zu machen. Nach der Autonomieerklärung und erst recht nach Annahme des Nestorianismus passt eine Anerkennung des Primates des Papstes ganz und gar nicht in die tatsächliche Lage der persischen Kirche hinein. Die Theorie wird eben nach der tatsächlichen Lage geformt, um sie zu rechtfertigen. Die Hauptstütze der von einigen Apologeten (1) vertretenen reichlich unwahrscheinlichen These, dass die nestorianische Kirche trotz und alledem den Primat anerkannt habe, ist die Übernahme der arabischen, pseudo-nizänischen Kanones durch diese Kirche. Auch Jugie, der die Dinge sehr viel kritischer ansieht als David und Khayyath (2) urteilt abschliessend: « Die nestorianischen Kanonisten lehren zwar die Pentarchie, aber nicht im autokephalistischen, sondern im wahren, katholischen Sinne, weil sie dem Papst wahren Jurisdiktionsprimat zuschreiben » (3). An anderer Stelle spricht sich derselbe Autor aber vorsichtiger aus: Die Annahme der pseudo-nizänischen Kanones im 8. Jahrhundert war ein Gegengewicht gegen die Lehre von der Pentarchie im autokephalistischen Sinne, die aber nie ganz verschwand (4). Wir sind der Ansicht, dass die Aufnahme der pseudo-nizänischen Kanones in die Rechtssammlungen der nestorianischen Kirche die Auffassung der nestorianischen Theologen von der Struktur der Kirche kaum beeinflusst hat. Diese Kanones wirken, wie schon gesagt, wie ein Fremdkörper, der einfach nicht ins Ganze der nestorianischen Kirche hineinpasst. Sie gingen unter dem Namen des Konzils von Nicaea, das von der persischen Kirche anerkannt ist. Deshalb wurden sie den Kanonessammlungen eigefügt. Daraus folgt aber nicht, dass die Kanonisten, die diese Kanones annahmen, tatsächlich anerkannten, dass *zu ihrer Zeit* der Papst Oberhaupt der Gesamtkirche wäre, dass sie folglich selbst die Pflicht hätten, sich ihm unterzuordnen,

(1) DAVID, KHAYYATH etc.

(2) DAVID argumentiert (S. 6) aus Texten der von der Sacra Congregatio de Propaganda Fide herausgegebenen liturgischen Bücher. Es liegt auf der Hand, dass man so die Auffassung der Nestorianer nicht ermitteln kann.

(3) JUGIE, *Theol. Dogm.* V. S. 52.

(4) JUGIE, *Eccl.* EO 34 (1935) S. 16.

wovon überhaupt nicht die Rede sein konnte. Es folgt nur, dass diese Kanonisten anerkannten, dass der Papst zur Zeit des Konzils von Nicaea Jurisdiktion über die ganze Kirche ausübte. Denn die Kanones, die sie für nizänisch halten, sprechen diesen Tatbestand klar aus. Wohl um die Autonomie der persischen Kirche auch unter dieser Voraussetzung zu retten, hat man dann die Briefe der « westlichen Väter » erfunden, welche dieser Kirche die volle Selbständigkeit zugestehen. Das setzt voraus, dass der Primat dem Papst nicht ex iure divino zukommt. Denn, wäre das der Fall, so könnten die « westlichen Väter » und unter ihnen der Bischof von Rom nicht einfach eine lokale Kirche aus dem jurisdiktionellen Verband der Gesamtkirche entlassen.

Sehen wir nun die Dinge mehr im einzelnen. Für die Auffassung, dass die Nestorianer den Primat des Papstes anerkannt hätten, spricht auf den ersten Blick die Tatsache, dass sie ohne jede Schwierigkeit zugestehen, dass Petrus in Rom lehrte und dort den Martertod erlitt. Da sie anderseits den Primat des hl. Petrus annehmen und auch die Notwendigkeit der Fortdauer dieses Primates zugestehen, sollte man meinen, dass sie logisch den Primat des Papstes anerkennen müssten. Aber diese Folgerung ziehen sie nicht, weil sie sie eben der ganzen tatsächlichen Lage ihrer Kirche nach nicht ziehen konnten (1). Ihre Auffassung ist vielmehr die, dass der Katholikos oder Patriarch des Ostens für den Osten Petrus ist, so wie der Bischof von Rom es für Rom oder auch für den ganzen Westen ist. Für die Tatsache, dass Petrus die römische Kirche regierte und dort unter Nero als Märtyrer starb, können wir eine Fülle von Zeugnissen nestorianischer Autoren anführen (2). Daran besteht für sie kein Zweifel. Timotheus I. billigt dem Bischof von Rom den ersten Rang unter den Patriarchen des Westens zu, weil in Rom die Kathedra des hl. Petrus stand. Er stellt aber doch den Osten, die per-

(1) Eine Ausnahme bilden nur die pseudo-nizänischen Kanones, worüber weiter unten S. 120-125.

(2) Vgl. z. B.: *Chronik von Arbela*, SACHAU S. 57; *Cause de la fondation des écoles*, hrsg. von A. SCHER PO IV S. 374; Babai, *De Unione*, VASCHALDE S. 61; *Briefe des Išoʿjahb III.*, DUVAL S. 186; *Anonymus* II S. 120; *Išoʿdad, Kommentare*, DUNLOP GIBSON I S. 288; *Elias von Nisibis*, HORST S. 114-15; *Šelemon von Basra, Buch der Biene*, BUDGE S. 104. 107. EBEDJESU, *Coll. Can.* tract. IX, cap. 1, MAIUS X, 1 S. 154.

sische Kirche, über Rom (1). Ob es sich nach ihm bei dem Vorrang Roms im Westen um einen blossen Ehrenprimat oder um mehr handelt, ist nicht klar. Ebedjesu erkennt in seiner Kanonessammlung Rom den ersten Rang zu und nennt seinen Bischof « Haupt der Patriarchen », weil dort Petrus und Paulus gelehrt haben. Der zweite Rang gebührt Alexandrien, der dritte Ephesus, der vierte Antiochien, der fünfte Seleucia (2). Schon die Tatsache, dass er Ephesus den dritten Rang zuerkennt, zeigt dass hier Ebedjesu eine Quelle wiedergibt, die eine Lage voraussetzt, die längst nicht mehr den Tatsachen entsprach. Es ist nicht klar, ob er hier von einem Ehrenvorrang oder vom Jurisdiktionsprimat spricht. Jedenfalls erkennt auch Ebedjesu effektiv dem Papst keine Jurisdiktion über die persische Kirche zu. Auch nach ihm ist Richter des Patriarchen Christus allein (3). Elias von Nisibis leugnet ausdrücklich, dass aus der Tatsache, dass Petrus und Paulus in Rom begraben sind, irgend ein Vorrang für Rom folge (4).

Bisweilen wird dem Bischof von Rom Autorität auch über andere Kirchen im Westen zugeschrieben. So berichtet die Chronik von Seert, wie der hl. Cyprian auf Befehl des Patriarchen von Rom, Stephanus, eine Synode von 19 Bischöfen berief (5). Dieselbe Chronik erzählt, der Bischof von Rom habe das Konzil von Nicaea berufen. Er lud auch den Patriarchen des Ostens, Papas, ein, der aber wegen seines hohen Alters nicht kommen konnte (6). Die gleiche Chronik lässt aber den Patriarchen Macedonius von Rom (!) durch das erste Konzil von Konstantinopel als Häretiker verurteilt werden (7).

Wir kommen nun zu den pseudo-nizänischen Kanones, deren Aufnahme in die Kanonessammlungen der nestorianischen Kirche beweisen soll, dass diese den Primat des Papstes anerkannte. Mansi gibt in seiner Collectio Amplissima, Band 2, 84 pseudonizänische Kanones nach der Rezension des Maroniten Abraham Ecchellensis. In den Nummern 37, 44 und 71 dieser Kanones ist

(1) Braun, *Timothei* S. 101. Über einen anderen Text bei Timotheus zum Primat des Papstes siehe oben S. 108, Anm. 3.

(2) Tract. IX, cap. 1 *Maius* X, 1 S. 154.

(3) a. a. O. Kap. 5, S. 164.

(4) Horst S. 117-18.

(5) PO V S. 253.

(6) PO IV S. 277.

(7) PO V S. 263.

klar gesagt, dass dem Bischof von Rom Autorität über die Gesamtkirche zukommt. Kanon 37 bestimmt, dass es in der ganzen Welt vier Patriarchen und nicht mehr geben solle. Der römische Patriarch hat den Vorrang: « Et sit Princeps ac praepositus ipsis dominus sedis divi Petri Romae, sicut praeceperunt Apostoli » (1). Ebedjesu spricht in seiner Kanonessammlung ganz ähnlich: « Sit autem caput (quattuor patriarcharum) romanus (pater) iuxta praeceptum Apostolorum, quod tulerunt in suis canonibus » (2). Im 44. der pseudo-nizänischen Kanones heisst es: « Et quemadmodum patriarcha potestatem habet super subditos suos, ita quoque potestatem habet Romanus Pontifex super omnes patriarchas, quemadmodum habebat Petrus super universos christianitatis principes et concilia ipsorum, quoniam Christi vicarius est... » (3). Ebedjesu bringt ungefähr das gleiche: « Similiter potestas sit patriarchae romano super omnes patriarchas, sicut beatus Petrus supra totam communitatem, quandoquidem locum etiam Petri tenet in universa Ecclesia ille, qui Romae » (4). Kanon 71, der dem 5. Kanon der Synode von Sardika entspricht, stellt das Recht der Appellation an den römischen Bischof auf (5). Er hat kein Gegenstück bei Ebedjesu.

Die Rezension der pseudo-nizänischen Kanones, wie sie O. Braun nach der Handschrift Vat. Borg. 82 (damals K. IV, 4) ins Deutsche übersetzt hat (6), enthält 73 Kanones, von denen der 2. und der 8. (entsprechend 37 und 44 bei Mansi) vom Primat des Papstes sprechen (7). Ebedjesu bringt in seinem Ordo iudiciorum einen kurzen Auszug dieser 73 Kanones (8). Ibn aṭ-Ṭaiyib (11. Jahrh.) gibt im ersten Teil seiner « Recht der Christenheit » betitelten Kanonessammlung die 73 pseudo-nizänischen Kanones nach der Rezension des Borg. 82 wieder (9). Elias von Damaskus Djauhari (9. Jahrh.) hat ebenfalls eine dieser Rezension entsprechende Fassung in seine Sammlung « Kanones der orientalischen Väter »

(1) MANSI, *Coll. Ampl.* II col. 992.
(2) *Coll. Can.* Tract. IX, cap. 1 MAIUS X, 1 S. 155.
(3) MANSI II. col. 995; vgl. BRAUN, *De s. Nicaena Synodo* S. 68.
(4) *Coll. Can.* Tract. IX, cap. 5, MAIUS X, 1 S. 165.
(5) MANSI II, col. 1005.
(6) O. BRAUN, *De s. Nicaena Synodo*, Münster 1898.
(7) BRAUN S. 63-64.
(8) VOSTÉ S. 47-52.
(9) GRAF II, S. 174; RABBAN S. 37, 46.

aufgenommen (1). Die nestorianische Tradition schreibt den Ursprung dieser Kanones dem Maruta von Maipherkat zu, der sie dem Katholikos Isaak zur Synode des Jahres 410 mitgebracht haben soll. So Ebedjesu in seiner Kanonessammlung (2) und gleichfalls die Handschrift Borg. 82 im Titel (3). Nach J. B. Chabot hätte Maruta jedoch nicht die 73 pseudo-nizänischen Kanones mitgebracht, sondern die 20 echten (4). Braun ist dagegen der Ansicht, es sei durchaus möglich, dass Maruta die Kanones nach den im Patriarchat Antiochien geltenden Rechtsgrundsätzen zusammenstellte und durch eine pia fraus als nizänische ausgab, um so ihre Annahme durch die persische Kirche zu erleichtern (5). Nach S. Euringer wären die Kanones das Werk einer in der antiochenischen Kirchenprovinz zur Zeit Marutas abgehaltenen Synode (6). G. Graf schreibt zur Sache: «Sicher waren die in Frage stehenden falschen Kanones von Nizäa schon vor 489 von der Kirche in Persien rezipiert, da eine so klare Anerkennung des römischen Primates, wie er in Kanon 2 (bei Maruta) ausgesprochen ist, nach der endgültigen Scheidung zwischen Römern (Griechen) und Persern nicht mehr denkbar ist. Die Geltung einzelner Kanones ist aber schon früher bezeugt, so durch eine Bezugnahme auf einer persischen Synode 430. Später bediente sich des vollständigen Textes eines Kanons (des 63. in der syrischen Fassung) der nestorianische Katholikos Timotheus I. (780-823) in einem Briefzitat» (7). Hefele will dagegen den Ursprung der Kanones 38, 39 und 42 ins sechste und den des 43. Kanons ins zehnte Jahrhundert herabrücken (8). Nach R. Rabban brachte Maruta die 73 pseudonizänischen Kanones mit (9). Die syrische Sammlung, die im Cod. Borg. 82 erhalten ist, entstand Ende des 8. Jahrhunderts (10).

(1) GRAF II S. 133, vgl. KHAYYATH S. 45, CHABOT S. 14, RABBAN S. 31 ff.

(2) Tract. I, cap. 3 MAIUS X, 1 S. 33.

(3) BRAUN, *De s. Nic. Syn.* S. 34.

(4) CHABOT S. 259, Am. 3.

(5) BRAUN S. 25.

(6) EURINGER S. 376.

(7) GRAF I S. 588; vgl. BRAUN, *De s. Nic. Synodo* S. 24, was das Briefzitat bei Timotheus I. angeht.

(8) HEFELE, *Konziliengeschichte* I S. 365 ff.

(9) RABBAN S. 160.

(10) RABBAN S. 39.

Die arabische Sammlung, die wir bei Elias von Damaskus haben, (Vat. Arab. 157) ist etwas älteren Datums (1).

Wir können hier die Frage des Ursprungs der pseudo-nizänischen Kanones nicht entscheiden. Uns interessiert lediglich das Problem, welche Schlussfolgerungen aus der Annahme dieser Kanones für die Auffassung der Nestorianer über die Konstitution der Kirche zu ziehen sind. Wir sagten schon, dass sie u. E. recht wenig zu bedeuten hat. Es ist kein nennenswerter Einfluss dieser Kanones auf die nestorianischen Theologen zu merken. Wenn die Kanones wirklich schon im Jahre 410 angenommen wurden, so vertrat trotzdem schon 14 Jahre später die Synode vom Markabta die These, dass die Patriarchen des Westens dem des Ostens völlig gleichberechtigt seien (2). Timotheus I., der die Kanones gekannt hat, lehrt trotzdem die Pentarchie und schreibt dem Patriarchen des Ostens sogar einen Vorrang vor allen andern zu (3). Ebedjesu lehrt, obwohl er die Kanones, die den Primat des Papstes klar aussprechen, in seine Kanonessammlungen aufgenommen hat, die volle Selbständigkeit der persischen Kirche. Um sie zu begründen, bringt er den apokryphen Brief der « westlichen Väter », die dieser Kirche die Autonomie verleihen. Der Brief soll nach ihm 280 Jahre vor dem Konzil von Nicaea und 40 Jahre nach dem Martyrium der Apostel Petrus und Paulus (!) geschrieben sein (4). Die westlichen Väter selbst beschliessen, dass der Patriarch des Ostens von Christus allein gerichtet werden könne (5). Eine Seite nachher gibt dann derselbe Ebedjesu den 8. der 73 pseudo-nizänischen Kanones wieder, und zwar mit Berufung auf die ökumenische Synode, wo aufs klarste die Oberhoheit des Bischofs von Rom über die Gesamtkirche ausgesprochen ist (6). Man sieht an diesem Beispiel, wie wenig die Kompilatoren solcher Kanonessammlungen sich bemüht haben, Widersprüche auszugleichen. Sie nehmen, was sie in ihren Quellen finden, und stellen es nebeneinander. Man muss sich vor dem Fehlschluss hüten, dass alles, was in solchen Sammlungen steht, die wirklich geltende Diszi-

(1) Rabban S. 40-41.
(2) Chabot S. 296.
(3) Braun, *Timothei* S. 101.
(4) *Coll. Can.* Tract. IX, cap. 5; Maius X, 1 S. 163.
(5) a. a. O. S. 164.
(6) a. a. O. S. 165.

plin und die tatsächlich herrschende Auffassung der betreffenden Kirche wiedergibt. Noch ein Beispiel zur Illustration: Kanon 4 der 73 pseudo-nizänischen Kanones bestimmt nach Ebedjesu: « Non licet fieri synodus magna in Oriente, sed in omnibus erunt subiecti communitati et ecclesiae catholicae » (1). Es liegt auf der Hand, dass diese Bestimmung der tatsächlichen Lage der persischen Kirche seit der Unabhängigkeitserklärung des Jahres 424 widerspricht.

Es wäre also verfehlt, aus der Annahme der pseudo-nizänischen Kanones durch die persische Kirche den Schluss zu ziehen, dass diese den Primat des Papstes anerkannte. Es folgt höchstens, dass die Nestorianer gelten liessen, dass zur Zeit des Konzils von Nicaea eine Oberhoheit des Bischofs von Rom über die Gesamtkirche bestand. Ja der oben zitierte Text bei Ebedjesu gibt selbst das nicht zu. Wie wenig die Übernahme der pseudo-nizänischen Kanones zu bedeuten hat, geht auch daraus hervor, dass sie ebenfalls von der jakobitischen, der koptischen und der äthiopischen Kirche rezipiert wurden. Will man etwa behaupten, dass auch diese Kirchen den Primat des Papstes anerkannten ?

Die Tatsache, dass in den Kanonessammlungen der nestorianischen Kirche die pseudonizänischen Kanones sich finden, hat aber wohl die spätere Anerkennung des Primates durch einen Teil der Nestorianer erleichtert. Sobald sie in Kontakt mit Rom kamen, haben sie keine übergrosse Schwierigkeit gehabt, sich dem Papst zu unterwerfen. So erkennt bereits der Katholikos Jahballaha III. (13. Jahrhundert) in einem Schreiben an Papst Benedikt IX. dessen Oberhoheit an: « Istud donum permaximum et eminentem sedem throni apostolici ac universalem paternitatem omnium fidelium ac summum pontificatum omnium pontificum in omni ecclesia catholica et apostolica Deus omnipotens et piissimus Vestrae contulit Sanctitati... Profitemur insuper Summum Romanum Pontificem summum esse Patrem universalem omnium fidelium Christi. Et nos sub eius oboedientia sumus » (2). S. Giamil hat eine Menge ähnlicher Dokumente gesammelt (3). Die Nestorianer hatten nicht wie die Griechen immer wieder gegen den Primat

(1) Vosté, *Ordo iud.* S. 47.

(2) Khayyath S. 60-61.

(3) Giamil, S., *Genuinae relationes inter Sedem Ap. et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam.* Rom 1902.

des Papstes polemisiert. Es gab bei ihnen keine Feindseligkeit gegen Rom. In ihrer Lehre waren zudem die Prämissen, aus denen der Primat logisch folgt, enthalten: der Primat des hl. Petrus, der Martertod des hl. Petrus in Rom, die Notwendigkeit der Fortdauer des Primates Petri. So war es den Nestorianern leichter als anderen getrennten orientalischen Christen, sich dem Papst unterzuordnen, zumal da dessen Rechte über die Gesamtkirche formell in den Kanonessammlungen der persischen Kirche ausgesprochen waren. In der Tat hat denn auch die überwiegende Mehrheit der Nestorianer zur Einheit mit Rom zurückgefunden.

Aber es hat keinen Sinn, die heutige Unterwerfung unter den Hl. Stuhl aus « apologetischen » Gründen unhistorisch zurückzuprojizieren in eine Zeit, in der sie einfach ein Unding war, da die nestorianische Kirche sich als tatsächlich und grundsätzlich vollkommen selbständig ansah.

Der apologetische Wert einer Untersuchung über den Kirchenbegriff der Nestorianer liegt unseres Erachtens anderswo. Die Nestorianer fassen – daran besteht kein Zweifel - wie wir die Kirche auf als eine von Gott gegründete, mit göttlichen Vollmachten und göttlicher Autorität ausgestattete, heilsnotwendige Einrichtung. Protestantische oder auch modern « orthodoxe » Auffassungen über die Kirche (Sobornost'-Lehre) finden in der nestorianischen Tradition jedenfalls keine Stütze. In einem Brief des Katholikos Aba I. aus dem Jahre 544 heisst es: « Er (Christus) kündigte durch seine Gleichnisse die Herolde seines Evangeliums und die Häupter seiner Kirche an, ferner die göttlichen Gaben, die sie empfagen sollten, und die Macht, die sie haben in den Höhen und in den Tiefen... Der hl. Paulus weihte Metropoliten in den Metropolen und Bischöfe in den Städten. Die heiligen Väter, die nach den Aposteln erwählt wurden, wandelten auf ihren Spuren » (1). « Der Hl. Geist hat die priesterliche Hierarchie geordnet in der Art, dass die unteren Rangstufen von den mittleren abhängen, und die mittleren von den oberen... Nach dem Willen Christi geschah es so in unseren östlichen Gegenden und in den benachbarten Gebieten, gemäss der Tradition, welche die apostolische ist. » (2). Nach Kanon 29 der Synode des Jahres 585 hat Christus selbst die einzelnen Rangstufen der kirchlichen Hierarchie einge-

(1) Chabot S. 347.
(2) Chabot S. 348.

setzt. Die Apostel machte er zu Patriarchen, die 72 Jünger zu Metropoliten und Bischöfen. Nach seiner Auferstehung und der Herabkunft der Gnade des Hl. Geistes wählte der Herr dann die Priester und Diakone (1). In der Chronik von Arbela wird ein Gebet des hl. Noah mitgeteilt, in dem es heisst: « Du, durch dessen Heldentatengewalt die Apostel deinen Namen an jedem Ort kundgetan und deine Kirche gepflanzt und gegründet haben auf dem unüberwindlichen Felsen des Simon Kephas... » (2). In der Liturgieerklärung des Anonymus wird beiläufig als selbstverständlich erwähnt, dass der Herr seine Kirche gebaut hat (3). Nach Ebedjesu ist das kirchliche Priestertum durch die Worte grundgelegt worden, die der Herr dem Petrus bei Caesarea Philippi sagte: « Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben, und was immer du auf Erden binden wirst, wird im Himmel gebunden sein... ». Das Gebäude der Kirche wird mit den Worten bezeichnet: « Weide meine Lämmer, weide meine Schafe ! » (4).

Die von Christus gegründete Kirche ist von seinem Geiste, dem Hl. Geiste beseelt. Schon Narsai schreibt in seiner 17. Homilie: « Wir bekennen ferner die eine Kirche, geheiligt durch den Hl. Geist » (5). Der Synode des Jahres 544 zufolge stellten die Väter des Konzils von Nicaea ihre Kanones auf « durch die Wirkung des Hl. Geistes » (6). Der gleiche Gedanke, dass nämlich die Väter der Synode unter Leitung des Hl. Geistes ihre Entscheidungen treffen, wird von der Synode des Jahres 775 ausgesprochen: « So hat also der Hl. Geist die heiligen Väter inspiriert, die Glieder Christi in einem einzigen Leibe der Kirche zusammenzufassen, das Haupt unserer grossen Provinz als Haupt aller Provinzen des Ostens einzusetzen, als hauptsächlichstes Glied dieses Leibes » (7).

Die Gabe des Priestertums ist der Kirche durch die Gnade des Hl. Geistes geschenkt worden. So nach der Synode des Jahres 576 (8). Überhaupt sind alle Einrichtungen der Kirche, der glei-

(1) Chabot S. 419.
(2) Sachau S. 52.
(3) Connolly, *Anonymi* I S. 157.
(4) *Liber Margeritae*, Maius X, 2 S. 356.
(5) Connolly, *The lit. hom.* S. 6.
(6) Chabot S. 355.
(7) Chabot S. 519.
(8) Chabot S. 382, Kanon 20.

chen Synode zufolge, vom Hl. Geist geordnet (1). Išoʿjahb III. schreibt in einem seiner Briefe: Gott hat « den lebenspendenden Geist seiner heiligen Kirche eingehaucht » (2).

Die Führer der Kirche haben, weil vom Hl. Geist oder von Christus aufgestellt, göttliche Autorität. Der Patriarch ist nach der Synode des Jahres 544 durch die Gnade des Hl. Geistes als Haupt und Führer aufgestellt, und deshalb muss man ihm gehorchen (3). Die Synode von 576 sagt, Christus habe den Patriarchen an die Spitze der Kinder der Kirche gestellt (4). Der Patriarch gibt den Bischöfen nach dem Willen Christi Befehle (5). Man hat auf diesen Synoden schon vergessen, dass die Autorität des Patriarchen als solchen tatsächlich sehr menschlichen Ursprungs war. Die Synode des Jahres 410, die zuerst die Vorrangstellung des Bischofs von Seleucia, die sich bereits im 4. Jahrhundert entwikkelt hatte, bestätigte, führt diese, sehr viel weniger mystisch, auf den Willen des Königs zurück: « Wir haben Befehl von Jezdegerd, dem König der Könige bekommen..., in allen gerechten und vorgeschriebenen Sachen dem Bischof, Katholikos, Erzbischof und Metropoliten von Seleucia zu gehorchen » (6). Aber vollständig richtig ist, dass im Patriarchen die bischöfliche Autorität göttlichen Ursprungs ist. Der Katholikos Timotheus I. schärft in einem seiner Briefe energisch die Pflicht des Gehorsams gegenüber dem Metropoliten ein (7). Išoʿdad von Merv sagt ganz allgemein: « Wer sich nicht den Gesetzen der Kirche anpasst, ist der Kirche fremd » (8).

Die Autorität der Kirche erstreckt sich auch auf die Lehre. Ihre Aufgabe ist es, die von Christus überkommene Wahrheit autoritativ und mit unfehlbarer Sicherheit weiterzuleiten und zu verkünden. In der Chronik von Arbela heisst es: « Christus..., der den Aposteln und nach ihnen ihren Stellvertrern das Depositum seines Wortes gegeben und ihrer Predigt eine Kraft verliehen hat, dass sich die ungebildeten und barbarischen Völker über sie wun-

(1) CHABOT S. 379, Kanon 13.
(2) DUVAL S. 188, Brief N° 16.
(3) CHABOT S. 361, Kanon 14.
(4) CHABOT S. 371.
(5) Synode des Jahres 585, CHABOT S. 420.
(6) CHABOT S. 266, Kanon 12.
(7) BRAUN, *Timothei* S. 65, Brief X.
(8) *Erklärung des I. Korintherbriefes*, DUNLOP GIBSON V S. 36.

dern und staunen... » [1]. Der Patriarch soll, der Synode des Jahres 576 zufolge, die vernunftbegabten Schäflein des Meisters weiden « durch seine gesunde Lehre und sie tränken mit den lebenspendenden Wassern seiner kostbaren Reden, die aus der Quelle seiner heiligen Liebe hervorströmen » [2]. Babai der Grosse schreibt in seinem *Liber de Unione*: « Was unser Herr und seine Apostel gelehrt haben, dasselbe haben auch die heiligen Väter erklärt, welche die wahren Lehrer in der katholischen Kirche waren, und zwar ohne Schwanken und Veränderung ». Von der Kirche hat der Herr gesagt: « Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen », weil sie nie von den Fluten des Irrtums überschwemmt werden kann [3]. An anderer Stelle beruft sich Babai zur Bekräftigung seiner Lehrmeinung auf die Lehre der Kirche, die so von Anfang an « glaubt und hält und überliefert durch alle Geschlechter hindurch in Ewigkeit, wie sie vom Herrn und seinen heiligen Aposteln empfangen hat, die er als Licht der Welt aufgestellt hat » [4]. Šelemon von Basra berichtet in seinem « Buch der Biene » von seltsamen Ansichten über die Bestrafung der Sünder und die Belohnung der Gerechten und bemerkt dazu: « Das nimmt die Kirche nicht an » [5]. Damit sind diese Ansichten für ihn erledigt. Der Kirche kommt also die Autorität zu, in solchen Dingen zu entscheiden.

Dasselbe geht aus der Praxis der nestorianischen Kirche hervor, die auf ihren Synoden immer wieder Glaubensfragen autoritativ entscheidet und das Anathem gegen diejenigen schleudert, die sich ihren Entscheidungen nicht fügen wollen.

Die Kirche hat ferner die Vollmacht, die göttliche Gnade den Menschen zu vermitteln. « Durch das Mittel der kirchlichen Rangstufen gibt Gott den Menschen die himmlischen Gaben » [6]. Wir haben anderswo ausführlich die Lehre der Nestorianer über die Geheimnisse der Kirche behandelt, durch die sie auf Grund göttlicher Vollmacht den Menschen die Gnade vermittelt [7]. Nach al-

(1) Sachau S. 44.
(2) Chabot S. 371.
(3) Vaschalde S. 3-4.
(4) Vaschalde S. 46.
(5) Budge S. 136.
(6) Synode des Jahres 576, Chabot S. 379, Kanon 13; vgl. auch S. 382, Kan. 20..
(7) vgl. de Vries, *Sakramententheologie* S. 60 ff, 95 ff, 111 ff.

lem folgt, dass die Kirche als göttliche Stiftung, mit göttlicher Kraft ausgerüstet für den Menschen heilsnotwendig ist. Išoʿjahb III. lehrt dies ganz ausdrücklich: Die Trennung von der Kirche schliesst jede Hoffnung auf das Leben aus (1).

Die von Gott gegründete heilsnotwendige Kirche kann durch keine Macht der Welt überwunden werden. Die Chronik von Arbela gibt der Hoffnung Ausdruck, « dass sie (die Kirche) allzeit glorreich und siegreich sein wird. Denn unser Herr hat gesagt: ' Ich habe die Welt besiegt ' (Jo 16, 33) und: ' Die Pforten der Hölle sollen ihr (meiner Kirche) nicht gewachsen sein ' (Mt 16, 18) » (2). Die Kirche ist auf dem « unüberwindlichen Felsen des Simon Kephas gebaut » (3). « Wenn nicht Gott allzeit mit seiner Kirche wäre, wie er versprochen hat,... würde sie ohne Zweifel tausendmal zugrunde gehen... Jeder daher, der erwägt, wie nach solchen Qualen und Drangsalen aller Art die Kirche doch nicht zerstört worden ist, ihre Kanones und Institutionen doch nicht vertilgt und vernichtet worden sind, der glaubt fest, dass sie aus dem Busen Gottes des Vaters hervorgegangen ist » (4).

Zum Schluss sei noch etwas über das Verhältnis von Kirche und Staat nach der in der persischen Kirche herrschenden Lehre und Praxis gesagt. Tatsächlich nahm diese Kirche seit dem Frieden mit dem Staat der Sassaniden eine sehr starke Einmischung der dazu noch heidnischen Könige ziemlich widerspruchslos hin. In den Akten der Synode des Jahres 410 wird berichtet, wie der König Jezdegerd den Gouverneuren der Provinzen befiehlt, die Bischöfe zur Synode zu schicken (5). Auf der Synode des Jahres 585 stellen die Bischöfe fest, dass sie « durch die Erlaubnis des Himmels und die königliche Autorität » die Bischofssitze Persiens innehaben (6). Das scheint fast eine grundsätzliche Anerkennung der Autorität des Königs über die Kirche zu bedeuten, wenn es nicht einfach als eine Verbeugung vor der tatsächlichen Gewalt des Sassanidenherrschers zu deuten ist. Der Primat des Katholikos von Seleucia über alle Bischöfe Persiens wird, wie wir oben

(1) Duval S. 189, Brief 17.
(2) Sachau S. 50-51.
(3) Sachau S. 52.
(4) Sachau S. 56.
(5) Chabot S. 256. 516. Vgl. auch *Chronik von Seert* PO V S. 318, 262.
(6) Chabot S. 392.

schon sahen (S. 127), auf Anordnung des Königs zurückgeführt ([1]). Der Katholikos wird nicht selten auf Befehl des Königs gewählt ([2]).

Gegen diese Einmischung der Staatsgewalt in kirchliche Angelegenheiten erhob sich aber hie und da auch Widerspruch. Die Chronik von Seert berichtet z. B., wie der König Kosroes Anoširvan den Katholikos Josef ernennt (552). Kurz darauf heisst es jedoch, dass er nur Katholikos genannt wurde, es aber in der Tat nicht war ([3]). In den Akten der Synode des Jahres 775 wird erzählt, wie der Kalif einen Katholikos ernennen will, aber auf den Widerstand der Metropoliten und Bischöfe stösst, die dieses Vorangehen als eine unzulässige Neuerung betrachten ([4]).

Grundsätzliche Ausführungen über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche legt die Chronik von Seert dem Kaiser Konstantin in den Mund, der auf dem Konzil von Nicaea erklärte: « Gott hat euch die Gewalt über das Priestertum gegeben und mir die Gewalt über das Reich. Aber heute gibt euch Gott die Gewalt über das Priestertum und über das Reich. Ich bin euch unterworfen und werde euren Befehlen folgen. Urteilt nach der Wahrheit gemäss dem Befehl Gottes und dem Willen seines Christus » ([5]). Gleich darauf wird berichtet, wie Konstantin die Ausführung der Beschlüsse des Konzils befiehlt ([6]).

Alle bisherigen Ausführungen handeln von der juridischen Struktur der Kirche, ihren Rechten und Gewalten. Über ihr inneres Wesen, über das eigentliche Geheimnis der Kirche haben sich die Nestorianer recht wenig Gedanken gemacht. Über Ansätze zu einer Dogmatik der Kirche sind sie nicht hinausgekommen. Die Kirche ist nach ihnen die Braut Christi, ihm angetraut durch das Blut, das aus seiner Seite floss ([7]). Die hl. Kirche ist erkauft mit dem kostbaren Blut ihres Bräutigams ([8]). Išoʿdad von Merv kommentiert das Gleichnis von den 10 Jungfrauen und bemerkt

([1]) Chabot S. 266.
([2]) Chabot S. 471; *Chronik von Seert* PO VII S. 153, 176.
([3]) PO VII S. 176, 178.
([4]) Chabot S. 516-17.
([5]) PO IV S. 278
([6]) a. a. O. S. 279-80.
([7]) *Chronik von Arbela*, Sachau S. 70.
([8]) Brief des Mar Sabrišoʿ aus dem Jahre 598, Chabot S. 466.

dazu: « Er nennt sich selbst den Bräutigam und die Kirche die Braut » (1).

Die Kirche ist der Leib Christi, seine Herde, sein Reich. In den Akten der Synode des Jahres 420 heisst es: « Wir alle gehören zu einem Leibe, der Christus ist » (2). Die Synode des Jahres 585 beruft sich für diese Lehre auf den Epheserbrief (1, 22) (3). Die Kinder der Kirche sind die Glieder Christi (4). Babai der Grosse nennt die Kirche den mystischen Leib Christi (5). Der Anonymus lehrt, dass wir alle in Christus zu einem Leib geworden sind und einander lieben sollen wie Glieder untereinander (6). Die Synode des Jahres 410 nennt die Kirche Herde Christi (7).

Die Chronik von Arbela spricht von der Kirche als dem « geistigen Reich Christi auf Erden » (8).

Christus ist das Haupt seiner Kirche, so nach Babai dem Grossen (9), der sich auch auf den klassischen Text im Kolosserbrief beruft (Kol. 1, 18) (10). Den gleichen Gedanken finden wir in den Briefen Timotheus I. (11). Išoʿdad von Merv kommentiert die Stelle im Epheserbrief: « Er machte ihn zum alles überragenden Haupt der Kirche » (1,23): « In dieser Welt sind wir alle ein Leib, weil wir eine Natur sind und das Haupt Adam ist. Aber in der zukünftigen Welt, in der wir auferstehen und unsterblich sein werden, werden wir ein Leib sein, und unser Herr wird Christus sein. Jetzt nennt er die Kirche die Versammlung aller Gläubigen... Christus ist unser Haupt, er, in dem die göttliche Natur wohnt » (12). Derselbe Autor erklärt Kol 1, 18: « Er ist das Haupt des Leibes der Kirche »: « Denn was das Haupt natürlicherweise für die Glieder des Leibes ist, das ist Christus für die Gläubigen, wie einer,

(1) DUNLOP GIBSON I. S. 97· vgl. auch S. 85. Vergl. auch: ENGBERDING H., *Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie*. OCP III (1937) S. 5-48.

(2) CHABOT S. 281.

(3) CHABOT S. 410, Kanon 13. Vgl. EBEDJESU, *Ord. iud.* VOSTÉ S. 170.

(4) Synode des Jahre 775, CHABOT S. 517.

(5) FRANKENBERGER S. 319.

(6) CONNOLLY, *Anonymi* II S. 44.

(7) CHABOT S. 273.

(8) SACHAU S. 50.

(9) VASCHALDE S. 46.

(10) VASCHALDE S. 114, 170.

(11) BRAUN, S. 110, 116

(12) DUNLOP GIBSON V S. 66; vgl. EBEDJESU, *Ord. iud.*. VOSTÉ S. 170.

der sie geistig eint in einem Leibe und Leben » (1). Babai der Grosse setzt die Verbindung Christi mit der Kirche parallel mit der nestorianisch aufgefassten Vereinigung der Menschheit und der Gottheit in Christus (2).

Nach allem können wir sagen, dass die Auffassung der nestorianischen Theologen von der Kirche im allgemeinen der katholischen Lehre entspricht, wo nicht die tatsächliche historische Entwicklung ihrer Kirche sie zwang, zu deren Rechtfertigung Theorien zu erfinden, die der Lehre Christi widersprechen.

WILHELM DE VRIES S. I.

(1) DUNLOP GIBSON V S. 79, vgl. S. 81. Vgl. *Isai, Traktat über die Martyrer*, hrsg. von A. SCHER PO VII S. 26.
(2) VASCHALDE S. 200.

Les Complies dans les Rites orientaux

Dans ces quelques pages, nous ne visons pas à apporter du nouveau sur cette matière, mais plutôt à recueillir et exposer le plus clairement possible ce que les documents publiés et les livres imprimés nous apprennent au sujet de cette Heure de l'office divin des chrétiens.

Si les Latins par « Complies » entendent signifier l'Heure qui complète, achève l'office du jour, les Orientaux par leurs dénominations diverses ont pensé à d'autres choses. Pour les Byzantins, c'est l'heure après le repas du soir (ἀπόδειπνον), peut-être aussi pour les Chaldéens, pour qui le mot *souba'a* signifie rassasiement; pour les Arméniens, c'est l'heure du repos, comme pour les Coptes, qui l'appellent la prière du sommeil; enfin, les Syriens et les Maronites l'appellent *souttoro*, ce qui veut dire protection, égide, aide, abri, sans doute par allusion aux premiers mots du psaume 90 [1], psaume caractéristique de cette Heure de l'office divin dans tous les rites, y compris le rite latin.

Le *rite byzantin* actuel [2] connaît deux sortes d'*Apodeipna*, le Grand *Apodeipnon* pour le temps du carême [3], le Petit pour le reste de l'année. Le premier comprend trois parties, ou mieux, est une suite de trois offices, qui commencent chacun par une des prières initiales habituelles. En voici la composition. Première partie: deux séries de trois psaumes (4, 6, 12; 24, 30, 90), dont

(1) Ps. 91 de la Peschitto: « Qui sedes in protectione Altissimi » ܝܬܒ ܒܣܬܪܗ ܕܡܪܝܡܐ.

(2) Nous n'examinons ici que la recension grecque.

(3) On trouvera une traduction française de ces textes dans E. Mercenier et F. Paris, *La Prière des Eglises de rite byzantin*, t. I, 2e éd., Chevetogne 1947, p. 41-78.

le dernier est historiquement le plus important; le cantique d'Isaie, c.-à-d. des versets pris au chap. 8 du prophète, entre lesquels on intercale ce cri de foi: « Dieu est avec nous ! Sachez-le, nations, et abaissez-vous ! Car Dieu est avec nous ! »; trois tropaires vespéraux; une hymne très ancienne: Ἡ ἀσώματος φύσις [1]; le Credo; de courtes invocations à la Mère de Dieu et à quelques saints, un peu comme dans nos litanies latines; le Trisagion, le tropaire de la fête ou d'autres tropaires; la bénédiction et une prière attribuée à s. Basile. Deuxième partie: les psaumes 50 et 101; la prière de pénitence de Manassé; le Trisagion; les trois tropaires catanyctiques ou pénitentiels; la bénédiction et une courte prière attribuée à Mardarios. Troisième partie: les psaumes 69 et 142; la Doxologie, composée de notre *Gloria in excelsis* et de quelques parties du *Te Deum*; le Canon du jour ou de la Mère de Dieu; le Trisagion; des tropaires entrecoupés par les versets du psaume 150; Kyrie eleison, 40 fois; la prière habituelle qui termine les Petites Heures; la bénédiction; la prière de s. Ephrem accompagnée de seize métanies; la prière du moine Paul et celle du moine Antiochus; l'apolysis avec une prière d'inclinaison; enfin, le pardon mutuel et la supplication finale.

Il est de prime abord évident que ces trois parties suivent chacune sa propre composition et ne sont pas une triple expression d'un schème unique. On voit assez facilement quelles sont dans chaque partie les pièces capitales: dans la première, le psaume 90 et le cantique d'Isaïe; dans la deuxième, la prière de Manassé; dans la troisième, le canon. Et cependant nous ne voyons pas comment ces pièces pourraient déterminer le caractère de chacune des trois parties. L'histoire, encore peu fouillée, montrera comment les éléments composant l'office ont changé de place et d'où provient l'accumulation de ces trois parties.

Mais passons d'abord au Petit *Apodeipnon*. Celui-ci n'est qu'une réduction du Grand *Apodeipnon* et reprend en somme la troisième partie. Voici sa composition: le psaume 50, pris de la deuxième partie; les psaumes 69 et 142 suivis de la Doxologie, comme dans la troisième partie; le Credo, pris de la première; le Canon; le Trisagion, comme dans la troisième; des tropaires spéciaux; Kyrie eleison, 40 fois; la prière qui termine les Petites Heures; la bénédiction, la prière du moine Paul et celle du moine

[1] A ce sujet, voir *Byz. Zeitschr.*, t. 18 (1909), p. 311.

Antiochus, l'apolysis, enfin le pardon mutuel et la supplication finale, comme dans la troisième partie.

Tous les Horologes imprimés [1] portent les mêmes deux formulaires; la description donnée par Syméon de Thessalonique, témoignant pour le début du XVe s. [2], y correspond; mais la première édition slave, parue à Cracovie en 1491, en diffère. Elle présente non pas deux, mais trois formulaires, qu'il vaut la peine de signaler. D'abord un Petit *Apodeipnon* pour les jours de fête: le ps. 50 et la deuxième partie du Grand *Apodeipnon*, puis toute la troisième partie, à l'exception de la prière de s. Ephrem et du pardon final. En second lieu, un autre Petit *Apodeipnon* pour toute l'année: toute la première partie du Grand *Apodeipnon*, le ps. 50 de la deuxième partie, et toute la troisième partie. Enfin, pour le carême, le Grand *Apodeipnon* avec ses trois parties complètes. Nous avons donc ici deux Petits *Apodeipna*, le premier se rapprochant de l'actuel et contenant surtout des pièces prises de la troisième partie du Grand *Apodeipnon*, et le second incluant aussi toute la première partie; et celui-ci pourrait bien être l'écho d'un usage plus ancien.

En tous cas, le Grand *Apodeipnon* actuel est un représentant de la tradition du typicon de s. Sabas, telle que la contiennent les éditions de Venise 1545, 1577, 1604, 1615 [3] et les manuscrits du XIIe-XIIIe siècles [4]. Cependant la recension sinaïtique du même typicon apporte sur un point une petite différence qu'il faut noter. Dans la troisième partie du Grand *Apodeipnon*, la Doxologie ne se trouve pas avant mais après le Canon, ce qui est certainement plus régulier [5]. Le Codex Erlangensis 96 [6], écrit en 1025 pour le monastère de Théodore le Cénobiarque en Palestine, donne uniquement l'*Apodeipnon* pour le carême (fol. 48^v-58^v). Il ne contient que la première partie et termine

(1) Les premières éditions grecques: Venise 1509, Florence 1520, Venise 1532, 1535, 1545, 1546, 1549.

(2) Cfr. MIGNE, *P. G.*, t. 155, col. 620 ss.

(3) Nous n'avons pas vu l'édition de 1615, mais A. Dmitrievski (cité à la note suivante, p. 505) affirme qu'elle ne diffère guère de l'édition princeps.

(4) A. DMITRIEVSKI, *Opisanie liturgičeskikh rukopisej*, t. III, *Typica*, Kiev 1917, p. 15, 58 suiv.

(5) Cfr. DMITRIEVSKI, o. c., p. 395.

(6) Nous en possédons une photographie.

au Trisagion. Ce manuscrit est en plusieurs endroits mutilé et il l'est probablement aussi en cet endroit, parce que aux Petites Heures qui précèdent, il indique bien les prières ou invocations finales qui manquent ici.

A côté du genre d'*Apodeipnon* décrit par le typicon de s. Sabas, il y en a d'autres. Très voisin est l'usage indiqué par les typica de l'Italie méridionale. Le typicon de Santa Maria del Mili, dans un manuscrit de 1292 [1], décrit ainsi le Grand *Apodeipnon*. Première partie: les six psaumes, le cantique d'Isaïe, les tropaires du soir, le chant Ἡ ἀσώματος, Credo, invocations aux saints, tropaires, 40 Kyrie eleison, prière. Deuxième partie: le psaume 50, Canon, Trisagion, tropaire du jour, 12 Kyrie eleison, prière. Troisième partie: deux séries de six psaumes (29, 30, 31, 34, 39, 40; 43, 60, 69, 70, 76, 139), la Doxologie, Trisagion, tropaires, 12 Kyrie eleison, la prière de Manassé. Il faut souligner les différences existant entre ce type et celui du typicon de s. Sabas: les prières qui terminent chacune des parties sont différentes, mais cela n'étonne pas, parce qu'il existe beaucoup de prières de rechange; au début de la deuxième partie, au lieu du groupe: ps. 50, ps. 101, prière de Manassé, nous trouvons un groupe connu: ps. 50 et Canon; la troisième partie n'a donc plus de Canon, mais se termine par la prière de Manassé et met au début deux séries de six psaumes au lieu des psaumes 69 et 142, chacune étant précédée par une prière initiale; la Doxologie est maintenue à sa place.

Plus intéressantes sont quelques indications données en divers endroits par le typicon de s. Nicolas de Casole pour les jours où l'on abrège l'*Apodeipnon*. Ainsi le ms. 216 de Turin de l'an 1174 donne cet office pour le temps pascal: les six psaumes et le cantique d'Isaïe; puis le ps. 50, le Canon à prendre dans le Pentecostarion, la Doxologie, le Trisagion, et, sans doute, les prières finales [2]. Donc, rien de la troisième partie sinon la Doxologie qui, venant après le ps. 50 et le Canon, forme avec eux un groupe régulier. Or, c'est là l'*Apodeipnon* pour le reste de l'année (excepté pendant le jeûne des Apôtres, où l'on ajoute le ps. 118 après le Canon et la prière de Manassé après la Doxologie). L'office intercalé entre les vêpres et l'*orthros*, appelé Petit *Apodeipnon*,

(1) Cfr. DMITRIEVSKI, o. c., t. III, p. 874.
(2) Cfr. DMITRIEVSKI, o. c., t. I, *Typica*, Kiev 1895, p. 806.

a aussi le même contenu que l'*Apodeipnon* du temps pascal, mais au lieu des six psaumes du début, il n'a que le ps. 90 (1). Notons encore une fois que ce Petit *Apodeipnon* n'est pas une quasi-reproduction de la troisième partie du Grand; au contraire, il se compose d'éléments pris à la première et à la deuxième partie et, de la troisième, il n'a que la Doxologie, qui d'ailleurs se trouve mieux à sa place après le Canon qu'après les douze psaumes.

Les Horologes de Grottaferrata, édités en 1677 et en 1722, ont gardé la structure actuelle du Petit *Apodeipnon*, sinon qu'ils le font débuter par les psaumes 26 et 29, préfèrent le ps. 66 à la Doxologie et latinisent les invocations des saints et la finale. Mais le Grand *Apodeipnon*, qui n'est donné que dans l'Horologe de 1677, ne comprend que la première partie, de la deuxième seulement le ps. 50, le Canon et le ps. 66, et rien de la troisième.

Mais il a existé un troisième type d'*Apodeipnon*, beaucoup plus clair dans son ordonnance que les deux précédents, celui de la ville impériale, représenté par le typicon du monastère de l'Evergétis, conservé dans un manuscrit du XIIe s. (2). Le Grand *Apodeipnon* du carême (p. 515 et 604) comprend trois parties; mais cette fois la nature de chacune d'elles se révèle manifestement. La première partie, qui constitue le vrai *Apodeipnon*, comprend: les six psaumes, le cantique d'Isaïe, les tropaires **Τῶν ἀοράτων. Ὡς φόβερα. Τὴν ἀκαταίσχυντον**; 45 Kyrie eleison, la prière des Petites Heures **Ὁ ἐν παντὶ καιρῷ**, la prière de s. Ephrem et la prière de s. Basile. Voilà un office composé régulièrement de psaumes, d'un cantique scripturaire, d'une poésie liturgique et d'une prière. On voit dès lors ce qu'une dernière influence palestinienne a ajouté: les invocations des saints, le vieux chant **Ἡ ἀσώματος** et le Credo; et aussi, ce qu'il lui a enlevé: la prière **Ὁ ἐν παντὶ καιρῷ**. La deuxième partie comprend après un début ordinaire: le ps. 50, le Canon de la **παννυχίς**, la Doxologie, le Trisagion, une litanie (ectenès) et une prière. Remarquons le groupe: Ps. 50, Canon, Doxologie, que nous avons rencontré dans le typicon de s. Nicolas de Casole donnant l'*Apodeipnon* abrégé. Cette deuxième partie n'est autre qu'un office ancien, disparu aujour-

(1) Cfr. DMITRIEVSKI, o. c., t. I, p. 816.
(2) Cfr. DMITRIEVSKI, o. c., t. I, p. 265-656.

d'hui, appelé **παννυχίς**, qui était joint aux vêpres, ou précédait l'*orthros*, ou entrait dans la composition de l'*Apodeipnon*. Le typicon de l'Evergétis nous dit (p. 604) que la *pannychis* pendant les carêmes n'est pas unie aux vêpres mais que « son canon » se récite à l'*Apodeipnon*, et plus loin (p. 607 et 609), nous voyons la composition de cette *pannychis* monastique (différente de la *pannychis* des cathédrales): prières du début, psaume 50, le ou les canons (pénitentiels) de la *pannychis* selon le ton, la Doxologie, l'ectenès et l'apolysis. N'est-ce pas exactement la deuxième partie du Grand *Apodeipnon* que nous étudions, accentuant son caractère pénitentiel, comme il convient en carême ? La troisième partie, au contraire, est avant tout un office pour les défunts. Elle comprend: le début ordinaire, la prière de Manassé, une prière **ὑπερ τῶν ὁμογενῶν**, le Trisagion des Pères et des Frères défunts, l'apolysis et, puisque nous sommes en carême, les métanies habituelles suivies du rite du pardon. Pour le jeûne des Apôtres, le même typicon (p. 601) prescrit un *Apodeipnon* moyen, comprenant la première partie du Grand et la troisième, moins la prière de Manassé. Il y a encore d'autres manières d'abréger; ainsi au 3e Dimanche du carême (p. 529), comme la *pannychis* est jointe aux vêpres, on récitera à l'*Apodeipnon* seulement le cantique d'Isaïe, les tropaires, la prière de s. Ephrem et la finale habituelle.

Cette étude des Complies byzantines en langue grecque nous révèle donc trois traditions différentes. Elle fait aussi regretter deux choses: d'abord, que la rédaction et ordonnance si claire de l'*Apodeipnon* constantinopolitain ait cédé le pas à la rédaction palestinienne beaucoup plus compliquée; ensuite, que pour former le Petit *Apodeipnon* qui sert pour toute l'année en dehors du carême, on ait négligé le vrai *Apodeipnon*, formé des éléments de la première partie du Grand, pour prendre surtout ceux de la troisième partie. Quand et comment l'unification s'est faite au profit de la tradition de s. Sabas, est une question liée à l'histoire générale du rite byzantin. Quant à l'*Apodeipnon* antérieur au XIe s., les typica de s. Théodore Studite et de s. Athanase l'Athonite étant trop peu explicites à ce sujet, nous préférons nous abstenir de toute hypothèse.

Sur les origines de cet office on peut lire un bel article du P. J. Pargoire [1]. On y verra que le tout premier témoignage de

[1] Cfr. *Dict. d'Arch. et de Liturgie*, t. I, col. 2579-2582.

GRAND APODEIPNON – RITE BYZANTIN

Etat actuel	*Typicon de S. Maria del Mili de* 1292	*Typicon de l'Evergétis*
I. Début ordinaire	id.	id.
Psaumes 4, 6, 12; 24, 30, 90	id.	id.
Cantique d'Isaïe	id.	id.
	Tropaires vespéraux	Tropaires Τῶν ἀοράτων..
Ἡ ἀσώματος φύσις	id.	
Credo	id.	
Invocations aux saints	id.	
Trisagion		
Tropaires	id.	
Bénédiction	Kyrie eleison, 40	Kyrie eleison, 45
		Prière Ὁ ἐν παντὶ καιρῷ
		Prière de s. Ephrem
Prière de s. Basile	Prière	Prière de s. Basile
II. Début ordinaire	id.	id.
Psaume 50	id.	id.
Psaume 101		
Prière de Manassé	Canon	Canon de la pannychis
		Doxologie
Trisagion	Trisagion	Trisagion
Tropaires catanyct.	Tropaire du jour	Litanie ectenès
Bénédiction	Kyrie eleison, 12	
Prière de Mardarios	Prière	Prière
III. Début ordinaire	id.	id.
Psaumes 69, 142	Psaumes, douze	Prière de Manassé
Doxologie	Doxologie	Prière pour parents
Canon		Trisagion des pères et frères défunts
Trisagion	Trisagion	
Tropaires et ps. 150	Tropaires	
Kyrie eleison, 40	Kyrie eleison, 12	
Prière Ὁ ἐν παντὶ καιρῷ	Prière de Manassé	
Bénédiction		Apolysis
Prière de s. Ephrem		Prière de s. Ephrem
Prière du moine Paul		
Prière du moine Antiochus		
Apolysis et prière d'inclination		
Pardon mutuel		Pardon mutuel
Supplication finale		

l'existence d'un office monastique et liturgique à réciter entre les vêpres et le mésonycticon est donné par les *Regulae fusiores* de s. Basile, vers 360; le psaume 90 constituait déjà alors l'élément caractéristique et obligatoire de cet office (1). Utilisant une étude de A. Vandepitte (2), le P. Pargoire a démontré contre Ladeuze et Besse que les cinq textes invoqués par ceux-ci pour prouver l'existence de l'*Apodeipnon* dans les monastères pakhomiens, exigent une autre interprétation. Le *De vita S. Hypatii liber*, écrit par Callinicos, signale les Heures de l'office dans cet ordre: λυχνικά, προυθύπνια, μεσονύκτια (3). Comment de ces débuts du IVe-Ve s. on en est arrivé aux manières diverses de réciter l'*Apodeipnon* manifestées par les documents du XIe-XIIe s., mais constituées sans doute déjà antérieurement, est une histoire que probablement nous n'éclaircirons jamais tout-à-fait.

Si nous passons maintenant aux autres rites orientaux, nous pouvons bien donner une analyse de l'office actuel, mais nous nous trouvons dépourvus de documents en quantité suffisante pour en esquisser l'histoire; c'est parce que ces documents n'ont pas été publiés ou qu'ils l'ont été dans une langue que nous n'entendons pas. Aussi tout complément d'information ou toute correction, ici plus encore que pour le rite byzantin, seront-ils reçus avec reconnaissance.

Une traduction latine du *Jamakirk* arménien (4) donne ce titre aux Complies: « Ordo communium precum quae hora quietis ad personam Dei Patris persolvuntur, ut sub tegmine dexterae Unigeniti Filii sui nos in tenebrosa nocte custodiat in pace ». Nous possédons aussi une traduction anglaise de cet office faite par F. C. Conybeare sur un codex de 1450-1550 avec l'indication des variantes d'autres manuscrits (5). Parmi les éléments caractéristiques et importants de cet office, relevons: une partie

(1) Cfr. MIGNE, *P. G.*, t. 31, col. 1016.

(2) *S. Basile et l'origine des Complies* dans *Revue augustinienne*, t. II (1903), p. 258-264.

(3) Ed. Teubner, Leipzig 1895, p. 54.

(4) Livre correspondant à l'Horologe byzantin et traduit en latin par les Mékhitaristes de Venise: *Breviarium Armenium*, Venise 1908, p. 269-290.

(5) *Rituale Armenorum*, Oxford 1905, p. 486-488.

du psaume 118, le groupe des trois psaumes 90, 122 et 53, le Cantique des trois enfants dans la fournaise, le *Nunc dimittis*, le *Magnificat*, une litanie avec double oraison, le psaume 4 et la lecture de l'évangile (Jean 12: 24-26), puis, après une finale, de longues prières de s. Grégoire de Narek et de s. Nersès Glaïetsi, diverses prières brèves.

Cette Heure du Repos, constituée ainsi séparément, n'est pas connue des commentateurs de l'office divin, Jean Onetzi (circa 700), Khosrov (Xe s.), s. Nersès Glaïetsi (XIIe s.); elle n'est pas indiquée dans un codex de 1285, ni dans un autre de 1550-1650 (1), mais elle se rencontre sous cette forme pour la première fois dans un codex de 1450-1550, où manquent encore certaines pièces, p. ex., le psaume 4, l'évangile, les longues prières de la fin.

Un antécédent de cette Heure se trouve à la fin des vêpres. Les canons 19 et 23 du patriarche Jean Onetzi enjoignent d'ajouter aux vêpres le « Requiei Psalmus » (2). Qu'il ne faille pas interpréter cette expression du seul psaume 90, Jean Onetzi le prouve dans son commentaire des vêpres, où il fait nettement allusion aux psaumes 90 et 122, peut-être au psaume 53, puis au *praeconium* et à la prière *Spes vitae* (cfr. la version latine p. 231-234), à un memento et à une doxologie finale (3). Cette addition aux vêpres a conservé la même simplicité dans le codex de 1450-1550; les psaumes 90, 122, 53 y sont appelés les trois psaumes du Congé ou du Repos (4). De même dans le rite actuel, on trouve tout cela à la fin des vêpres (5). Dans leur office divin, les Arméniens récitent donc deux fois ce qui constitue l'élément le plus ancien des Complies, une fois à la fin des vêpres et une autre à l'Heure du Repos.

Dans le rite des *Syriens* et des *Maronites*, l'office festival ne connaît que les trois grandes Heures: vêpres, nocturnes, matines; si aux jours de fête on veut réciter les autres Heures, et donc aussi

(1) Cfr. CONYBEARE, o. c., p. 443-447.
(2) Ibidem, p. 496 sv.
(3) Ibidem, p. 496.
(4) Ibidem, p. 481.
(5) C'est la seule explication à donner à cette dernière partie des vêpres dans le rite arménien actuel; elle rend caduque l'hypothèse d'une espèce de « litia » byzantine que nous suggérions dans notre *Introductio in Liturgiam orientalem*, Rome 1947, p. 194.

les Complies, il faut prendre le texte de l'office férial, qui les a toutes. Voici quelle est sa composition chez les *Syriens*. Après une courte prière initiale, le psaume 4 auquel se rattache une strophe nommée *eqba*; ensuite, le groupe que l'on rencontre à toutes les Heures syriennes: un *prooemium* de louanges à Dieu introduisant la prière, souvent pénitentielle, appelée *sedro*, un *qolo*, hymne de quatre strophes égales tirées d'un poème plus étendu, et un *baoutha*, encore une hymne dont les vers ont douze syllabes; suit le psaume 90 auquel on ajoute le psaume 120; puis, une espèce de prose rythmée appelée *tešhbohta*, tirée de textes bibliques; enfin, une conclusion trinitaire avec une prière, le Credo et la bénédiction finale. Comme on le voit, plus de poésie liturgique que de psaumes; pas de lectures; l'idée dominante est la pénitence [1].

Chez les *Maronites*, cet office se rapproche beaucoup de celui des Syriens: prière initiale et psaume 50 introductoire; ensuite le psaume 90 avec des strophes intercalées entre les versets; puis, le groupe central formé d'un *prooemium*, d'un *sedro*, d'un *qoubolo* et d'un *baoutha*; et déjà le Trisagion avec Pater, Ave et Credo, enfin la bénédiction finale [2].

Chez les *Chaldéens* catholiques, le *souba'a* ou Complies n'est récité que pendant le carême, chez les dissidents et anciennement aussi les jours où il y a «commémoraison» d'un saint. Aujourd'hui, il se dit immédiatement après les vêpres ou est intercalé avant la partie finale de celles-ci; très rarement il est dit séparément, quoique telle autrefois était la règle générale, et alors on y ajoute, au moins chez les dissidents, de longues pières: hymnes, homélies, psaumes [3]. Le *souba'a* comprend: un *houlal* (partie du psautier), une *onitha* (hymne qui peut avoir beaucoup de strophes), un canon, c.-à-d. un psaume où l'on intercale deux ou trois strophes brèves, une *tešhbohta*, la *karouzoutha* ou litanie, et les prières

[1] Le livre contenant l'office férial s'appelle *Šehim* (dernière édition: Scharfé 1937). Voir A. BAUMSTARK, *Das « syrisch-antiochenische » Ferialbrevier* dans *Der Katholik*, 1903, 49-54, et du même, *Festbrevier und Kirchenjahr der syr. Jakobiten*, Paderborn 1910, p. 155 sv.

[2] Cfr. P. DIB, *Etude sur la liturgie maronite*, Paris 1919, p. 155. Il existe plusieurs éditions du *Šehimto*.

[3] Cfr. A. J. MACLEAN, *East Syrian Daily Offices*, London 1894, p. 185, note.

finales ordinaires. C'est l'ordre donné par Maclean [1] pour les nestoriens, par Bedjan [2] pour les catholiques, dans le manuscrit add. 7178 du British Museum publié et traduit par P. P. Martin [3], et aussi par Abdišo bar Berika au XIVe s. [4]. Ce dernier témoin nous dit que moines, prêtres et laïcs étaient tenus à cet office [5]. Le Ps. Georges d'Arbèles, du Xe s., connaît la récitation des trois Petites Heures et du *souba'a* en carême et pendant la semaine sainte [6]. Au contraire, Išo-yabh III, l'ordinateur de l'office divin chez les Nestoriens, ne semble parler que des trois grandes Heures. On pourrait en conclure que l'origine du *souba'a* serait postérieure au VIIe s., à moins qu'il n'ait été depuis longtemps en usage comme office privé. On ne peut cependant faire état du témoignage remontant au IVe s. dans la *Chronique de Séert* [7], puisque l'auteur arabe de la Chronique n'a vécu qu'au IXe s. et peut-être seulement au XIIIe.

Chez les *Coptes*, cet office, appelé Prière du sommeil, a une composition restée presque invariable depuis le XIe s. au moins [8]. Comme toutes les Heures de l'office divin copte, cette Prière commence par la récitation de douze psaumes (129-133, 136, 137, 140, 141, 145-147), suivie d'une lecture évangélique (Luc. 2:25-32 ou Matt. 24: 45-51 ou Luc. 21: 34-38). Ce qui suit est exactement, à un point près, ce que nous avons appelé le vrai *Apodeipnon* du rite byzantin: le Cantique d'Isaïe avec le refrain « Dieu est avec nous ! », les trois tropaires vespéraux, l'hymne Ἡ ἀσώ-

(1) O. c., p. 92 sv.

(2) *Breviarium Chaldaicum*, t. II, Rome 1938, p. 65.

(3) S. *Pierre et S. Paul dans l'Eglise nestorienne*, Amiens 1875, p. 57-66 et XLII.

(4) Dans son Epitomé des canons, par. 5, chap. 2, cfr. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, t. III, 2e partie, p. 339 ou A. MAI, *Script. Vet. Nova Collectio*, t. 10, p. 81 sv.

(5) Cfr. ASSEMANI, o. c., p. 338-340.

(6) Cfr. CONNOLLY dans *Corpus Script. Or. Chr.*, script. syri 91, version latine p. 107.

(7) Cfr. *Patrol. Orient.*, t. 5, p. 321.

(8) Cfr. O. H. E. BURMESTER, *The Canonical Hours of the Coptic Church* dans *Or. Chr. Periodica*, t. 2 (1936), p. 95, où il analyse le Codex 353 du Musée Copte, écrit en 1034. Voir les différentes éditions du *Livre des sept prières* ou la version anglaise de JOHN, MARQUIS OF BUTE, *The Coptic Morning Service*, Londres 1908, p. 157.

ματος φύσις, le Credo, de courtes invocations aux saints; puis, élément nouveau, la vieille prière **Καταξίωσον** que les Byzantins récitent aux vêpres; ensuite, le Trisagion, les tropaires **Τῶν ἀοράτων...**, 50 Kyrie eleison et deux prières finales, dont la première est celle du moine Antiochus et la deuxième est la cinquième parmi les prières du soir actuelles des Byzantins.

Les *Ethiopiens* ont diverses manières de réciter l'office divin. Une parmi elles est très proche du rite byzantin et la Prière du sommeil est une espèce de Grand *Apodeipnon* (1). La première moitié est identique à la Prière du sommeil copte jusqu'au **Καταξίωσον**. Ici le rite éthiopien ajoute la Doxologie des Byzantins, puis reprend le Trisagion et les tropaires comme les Coptes; après cela, se récite le Credo; ensuite, le Kyrie eleison 41 fois et les tropaires **Φώτισον...**, qui remplacent parfois dans le rite byzantin les tropaires **Τῶν ἀοράτων**; enfin, trois prières finales, dont la première est celle du moine Antiochus, la deuxième celle de s. Basile et la troisième celle qui est la deuxième chez les Coptes. Les Complies éthiopiennes ne s'arrêtent pas ici, mais se poursuivent, donnant sans ordre d'autres pièces prises à l'*Apodeipnon* byzantin: la courte prière **Δέσποτα Θεέ**, une autre courte prière **Ὁ Θεὸς τῶν πατέρων**, les trois tropaires catanyctiques habituels, la longue prière de Manassé, des tropaires entrecoupés par les versets du psaume 150, la prière **Ὁ ἐν παντί καιρῷ** qui termine les Petites Heures byzantines, 41 Kyrie eleison et la bénédiction finale. On ne peut dire si cette compilation est ancienne, vu que les manuscrits éthiopiens que nous avons, ne remontent pas très haut; les éléments utilisés peuvent cependant être très vieux.

Il est trop tôt pour faire une étude d'ensemble sur l'heure des Complies. Le matériel réuni permet cependant quelques observations. On constate d'abord que les Complies sont une Heure de l'office divin qui dans les rites orientaux n'a pas encore acquis un plein droit à l'existence ni une pleine autonomie, au moins dans l'office public de plusieurs rites; elle a besoin de s'accrocher à une autre Heure et il arrive qu'elle soit omise, même chez les Byzantins, où, lorsque l'on célèbre la vigile, on passe directement

(1) Cfr. B. Turaiev, *Časoslov ethiopski tserkvi*, S. Pétersbourg 1897, p. 89-103.

des vêpres à l'*orthros*. On voit aussi qu'il n'y a pas de schème commun aux différents rites, et cela s'explique par le fait que plusieurs d'entre eux appliquent aux Complies l'ordonnance commune à leurs Petites Heures. Il y a cependant un élément qu'on retrouve partout: la récitation du psaume 90, mais le cadre dans lequel il apparaît est très différent de rite à rite. Une étude plus poussée du côté byzantin, copte et éthiopien d'une part, du côté syrien, maronite et chaldéen de l'autre, nous révélerait sans doute une ou, plutôt, deux sources premières des Complies en Orient.

A. RAES, S. I.

Moralistes de Russie

VII. – Un moraliste hors cadres: Eugène Popov.

L'archiprêtre Eugène Popov n'est pas un théoricien systématique de la morale chrétienne. Mais il connaît à fond la morale pravoslave telle qu'elle était comprise et pratiquée dans les milieux croyants russes de son époque, c'est à dire vers la fin du XIX[me] siècle. C'est beaucoup plus dans la vie quotidienne que dans des livres qu'il a puisé ses vastes connaissances. Néanmoins il y a un livre qui l'a beaucoup aidé dans son travail littéraire: la Bible. Son érudition en matière de morale biblique est étonnante; presque pour chacun des innombrables cas de morale qu'il examine il trouve dans l'Ecriture Sainte des textes à l'appui de son jugement; parfois on a même l'impression qu'il va trop loin, en ce sens qu'il s'attache trop aux estimations morales de l'Ancien Testament sans tenir assez compte des modifications que Notre-Seigneur y a apportées. Dans ses ouvrages Popov nous donne non des théories subtiles, mais avant tout les résultats de sa longue expérience en qualité de confesseur grandement estimé dans plusieurs villes ou villages de Russie, à Perm surtout. Ce sont, semble-t-il, ses grandes connaissances en matière de morale, acquises dans l'exercice du ministère sacerdotal, qui lui ont valu le titre réservé aux savants distingués de « membre honoraire de l'Académie Ecclésiastique de St Pétersbourg ».

Nous examinerons ici son principal ouvrage: « Leçons populaires de théologie morale orthodoxe » (1). C'est une sorte d'examen de conscience très détaillé, en 1050 pages de grand format, développé en suivant les dix commandements de Dieu. Tout ce que la conscience pravoslave orthodoxe russe exige ou reproche au sujet de l'interprétation et de la mise en pratique de la loi divine a trouvé place dans ce livre original. C'est ce qui le rend précieux pour nous. Les considérations personnelles de l'auteur ont aussi leur valeur,

(1) *Obchtchénarodnya tchténia po pravoslavno-nravstvennomou bogosloviou.* Nous suivrons la deuxième édition, St Pétersbourg, 1901.

car elles reflètent toujours sinon une façon de voir universellement admise par les Russes pieux, du moins des estimations morales encore aujourd'hui largement répandues parmi les Russes sincèrement dévoués au Christ. Les critiques russes pravoslaves parlent de ce livre avec beaucoup d'estime; ils constatent que Popov, par ses longues énumérations de défauts moraux, a indirectement très bien indiqué en quoi consiste la vraie piété russe (1).

Dans les « Leçons » tout n'est pas d'égale valeur. Il y a de très justes remarques, des jugements au point de vue catholique erronés, des règles de conduite dont l'application ne saurait être recommandée à tous et toujours, des reflets d'une certaine étroitesse d'esprit, des jugements dus à de pénibles confusions doctrinales, confusions si fréquentes chez les moralistes pravoslaves. Mais il y a aussi de vrais trésors de sentiment religieux et moral très profond et très exact, des perles de spiritualité orientale de réfraction russe; cela surtout que nous signalons à l'attention c'est du lecteur soucieux de savoir ce que nous pouvons apprendre chez nos frères désunis.

Nous suivrons donc notre auteur en nous arrêtant de préférence sur tout ce qui peut aider un catholique à mieux saisir les traits caractéristiques de la piété russe. Force nous est d'abréger et de choisir dans l'abondance des questions examinées. Sauf raisons spéciales, nous omettrons ce qui va de soi, à moins qu'il ne s'agisse de nuances particulières dans l'estimation de la culpabilité ou de réactions caractéristiques. C'est pour abréger encore que nous exprimerons le plus souvent par un infinitif indépendant ou par un substantif sans prédicat les actions considérées par Popov comme péché plus ou moins grave. Nous mettrons entre parenthèses les chiffres indiquant les pages correspondantes des « Leçons », ainsi que nos propres remarque.

Premier commandement.

La curiosité à l'égard des vues impénétrables de lr Providence. Le panthéisme, le dualisme ou manichéisme, le rationalisme. Nier les miracles ; par exemple, la conservation miraculeuse des corps des. saints. Le mysticisme, c'est à dire « la recherche exclusive dans la foi du mystérieux et du miraculeux » (15). Le fanatisme, l'indifférence confessionnelle. Le fatalisme. La négation de l'enfer.

(1) Voyez. par exemple, BRONZOV, op. cit.. pp. 262 s.. et ARKHANGUELSKY, op. cit., pp. 106 ss.

La sorcellerie et la divination par le jeu aux cartes, par le chant du coq, par le sifflement du vent, etc. L'usage de prédire l'avenir en ouvrant au hasard la Bible ou le psautier. Le spiritisme, l'usage des mascottes. La foi en les esprits qui soi-disant hantent les maisons, les forêts, les rivières. La croyance exagérée aux pressentiments. Croire que la rencontre d'un prêtre porte malheur. La crainte du nombre 13, etc. (20-27).

Allumer des cierges à l'église « pour le repos de l'âme » de ceux auxquels on souhaite la mort. Ne pas faire les sacrifices nécessaires pour acquérir une Bible. Garder les *livres saints* non à la place d'honneur, mais avec les livres profanes, ou les exposer à la poussière. Laisser tomber un livre saint par terre ou y faire des dessins (28-30).

Ecouter un sermon à l'église pour en faire la critique.

Négliger la lecture des *Tchétii-Minéi* (recueil de vies de saints pour tous les jours de l'année; les Minéi les plus répandues en Russie étaient celles de S. Dimitri de Rostov, composées en partie d'après les *Acta Sanctorum* des bollandistes) ou traiter de « fausses traditions » les récits d'événements miraculeux qu'elles contiennent. Ne pas connaître la vie de son saint patron ou ne pas chercher à l'imiter (32 s.).

Lire des livres défendus ou des écrits quelconques contraires à la doctrine pravoslave. Lier amitié avec des libres-penseurs (33 s.).

Négliger les prières du matin ou du soir, omettre les prières avant et après les repas. Parler de choses profanes avant la prière du matin; oublier que nos premiers mots après le réveil doivent être: « Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit » (36).

Deuxième commandement.

Faire usage d'*icones* « irrégulières » (peintes contrairement aux bonnes traditions) ou « vilaines ». Ne pas accomplir son devoir de faire bruler des veilleuses ou des cierges devant les icones, notamment durant les prières et les jours de fête. D'autre part: avoir honte d'aller à l'église quand on n'a pas de quoi payer un cierge. Garder les icones sans « kiote » (sorte de cadre profond). Dans le lieu destiné aux icones poser une salière, des cartes à jeu, du tabac, un verre à vin... Allumer une cigarette à la veilleuse de l'icone; allumer une bougie ordinaire en empruntant le feu au

cierge en train de bruler devant une icone. Prendre les icones en main n'importe comment, sans respect, ou sans nécessité. Négliger d'enlever la poussière des saintes images (41-44).

Baiser la *sainte croix* à l'église en état d'ivresse ou d'impureté. Dessiner des croix sur le plancher ou sur des portes profanes (44). Ne pas porter une petite croix au cou. Faire le signe de croix avec négligence: sans porter la main au front, à la poitrine et aux deux épaules, ou sans faire un « poklon », ou en ayant les mains gantées, ou encore de tous les doigts à la fois (45).

Aller à l'église surtout pour entendre la belle voix du diacre ou pour y rencontrer des amis. Rester à l'église le dos tourné à l'autel. Apporter à l'église du tabac (48).

Croire qu'il suffit de se *confesser* une fois par an, même quand on peut le faire plus souvent. Accomplir le « goviénié » (retraite avant la confession) seulement parce que la loi, les supérieurs, l'usage l'exigent ou par crainte d'être privé de sépulture religieuse après la mort (50).

Se promener au cimetière en chantant ou y fumer (48).

Oublier qu'une *procession* religieuse (« krestnyi khod ») est « une église en mouvement » et s'y comporter autrement qu'à l'église, rire, causer (48).

Ne pas sanctifier la journée après la *communion :* sortir de l'église sans avoir baisé la sainte croix, s'enivrer, faire usage du mariage, prendre part à des jeux etc (52).

Croire que certains endroits, par exemple le Mont Athos, nous assurent par eux-mêmes le salut (53).

Se laisser aller au pharisaïsme, c'est-à-dire à une sainteté « calculée, artificielle » (56).

Faire des offrandes pour des églises ou des icones, tout en refusant de secourir les *pauvres*, ces « églises de Dieu, églises vivantes » et ainsi négliger d'orner son âme (57).

Faire le « iourodivyi » (le fou pour le Christ) dans une mauvaise intention, pour ramasser de l'argent. Mener une vie de pèlerin pour vivre aux dépens des autres, ou pour trouver des distractions, ou encore pour vendre ensuite des chapelets qui ont soi-disant « touché les reliques des saints ». D'aucuns vont jusqu'à montrer partout « le sang coagulé des innocents de Bethléem », en réalité des coraux brisés. S'enivrer durant un pélerinage (58 s).

En confession à toutes les questions posées par le prêtre répondre « j'ai péché », sans songer si c'est vrai ou non. Révéler les secrets de sa propre confession, dire à d'autres quelle pénitence on a reçu (61, 62).

Perdre courage quand une prière n'est pas exaucée, se fâcher durant les prières communes (65).

Ne pas entretenir en soi la *crainte de Dieu* sous prétexte de liberté d'esprit. On oublie que « la liberté d'esprit chrétienne consiste à soumettre son esprit et son cœur à l'enseignement divin et à la loi divine » (67); on remarquera combien cette conception pravoslave orthodoxe de la liberté diffère de celle d'un Berdiaiev, par exemple).

Avoir « un cœur froid à l'égard de Jésus-Christ »; ne pas aimer à s'entretenir de la *personne du Sauveur;* ne pas chercher à acquérir « sa sainte face » (icone de Notre-Seigneur) pour la regarder avec amour; ne jamais réciter l'acathiste au « très doux Jésus »; négliger les oraisons jaculatoires à Jésus. Les premiers chrétiens considéraient l'amour envers Jésus-Christ comme la vertu principale du chrétien (68).

Manquer de dévotion ardente envers la Très Sainte Vierge (69).

Le péché de « reptilité », de servilisme; faire des choses indignes de l'homme pour obtenir des avantages (70).

Décliner par orgueil un service que le prochain veut nous rendre (72).

Dans sa vie spirituelle ne compter que sur soi-même; tomber dans le « samosoviétiè », c'est à dire ne pas demander de conseils au besoin à des personnes compétentes (75).

Prier à genoux aux offices liturgiques du dimanche, ce qui est défendu par les Conciles (77).

Oublier de remercier Dieu pour les grâces obtenues ou pour les épreuves qu'il a envoyées (79). Se laisser aller à la tristesse dans la vie spirituelle (80).

Etre gourmand ou gourmet (87).

Se laisser vaincre par les passions charnelles. Le meilleur moyen pour en venir à bout est de communier « le plus souvent » (96).

Fumer sans utilité réelle, par passion. Un poitrinaire qui fume commet un péché grave (97). Jouer aux cartes avec passion: toute passion est coupable (99). Il en est de même des lectures

faites avec passion et pure curiosité, de l'affection exagérée envers un chien, les fleurs, les pierres précieuses etc (100).

La « colère injuste ». Un bon moyen pour surmonter les mouvements de colère est de chanter des chants liturgiques (107).

L'avarice, la vanité; l'amour des dignités, des décorations, des honneurs à table, de la gloire. Surtout l'*orgueil* mondain, qu'on doit combattre en menant une vie simple (108 ss.). Se rendre coupable « d'orgueil spirituel », se vanter de ses abstinences, croire qu'on a atteint le « bezstrastiè » (l'*apathéia* des Pères grecs), répéter avec une humilité orgueilleuse que l'on est « pécheur », refuser de prendre ses repas avec des personnes « peu ecclésiastiques », non dévotes, etc. (123 ss.).

Troisième commandement.

Employer en plaisantant la *langue liturgique* paléo-slave. Faire usage de textes sacrés – par exemple, « voix dans le desert » — en conversation profane. En composant un livre profane citer la parole de Dieu pour un autre motif que celui de l'édification. Employer des versets de l'Ecriture pour justifier des actions peu louables. S'exprimer en termes vulgaires en parlant des cérémonies religieuses. Faire usage de dictons offensants pour le ministère sacré. Parodier le diacre, rendre ridicules ses fonctions liturgiques. Chantonner des mélodies liturgiques par simple goût musical. Représenter dans des théâtres des drames dont le sujet est tiré de l'Ecriture (150-152).

Offrir à quelqu'un un troisième verre de « vodka » (eau de vie) « en l'honneur de la Sainte Trinité ». Appeler « ange » une personne aimée. Ne pas protester quand quelqu'un blasphème. Recevoir chez soi avec plaisir des personnages impies (154 s.).

Jurer par son épée, par Jupiter etc. (171).

Demander au prêtre célébrant d'intercaler à la messe des prières non liturgiques. Réciter un « acathiste » durant la « vsienochtchnaïa » (office du soir à la veille des jours de fête; 179).

Employer le nom de Dieu ou invoquer des saints par pure *habitude*, par sentimentalité malsaine ou quand on est irrité (181).

Employer l'expression « diable » ou « cent diables » par mauvaise habitude ou par impatience; dire à quelqu'un « va-t-en au diable » (182). Appeler un chat ou un chien d'un nom chrétien, même au diminutif (Micha, Vasia, Gricha; 184).

Donner à un nouveau-né un nom chosi par pur goût esthétique et non par dévotion à un saint, ou encore un nom pris au hasard ou parce qu'il est fort répandu (185).

Prêter foi aux fausses visions; considérer comme miraculeuse une icone qui ne l'est pas (187).

Ne pas collaborer avec « l'Association Missionnaire Orthodoxe » ou les pieuses confraternités, quand on peut le faire (188).

En se préparant pour aller à l'église dire ou faire quelque chose qui peut *troubler l'âme*, rendre inquiet, dissipé; c'est surtout le chef de famille qui doit veiller à ce que tous gardent l'esprit de paix en allant à l'église. S. Pimen gardait le silence durant une heure avant de se rendre à l'église (191). En s'approchant de l'église, courir, regarder à droite et à gauche, gesticuler. Il est bon de faire le signe de croix avant d'entrer à l'église, de prononcer une oraison jaculatoire en entrant; si l'office n'est pas commencé, il convient de saluer les fidèles réunis à l'église par des « poklony » (inclinations) à droite et à gauche (192).

Arriver *à l'église* en retard et surtout sortir du sanctuaire sans raison sérieuse avant la fin de l'office. Durant les rites sacrés rire, passer d'un endroit à l'autre, tousser hautement, chuchoter ou causer « presque à haute voix »: tout cela est faute grave (193). S'ennuyer à l'église; s'appuyer tantôt sur un pied, tantôt sur l'autre; s'appuyer contre le mur; regarder souvent sa montre; se retourner, regarder ceux qui entrent ou sortent; faire les « poklony » à tort et à travers; ne pas chercher à comprendre le sens des prières et des rites; sortir de l'église avec précipitation (194). Lire ou chanter à l'église trop vite ou trop lentement, d'une façon fatigante, ou d'une voix criarde, peu naturelle, peu expressive, mondaine. Ceux qui ne savent pas chanter comme il faut feraient bien de s'abstenir de toute improvisation personnelle (195).

Quatrième commandement.

La somnolence, l'habitude de se lever tard, à sept ou même à neuf heure. Dormir une grande partie de la journée et veiller la nuit; c'est contraire à l'ordre établi par Dieu, c'est une violation de la loi naturelle (198). Prendre part à des réjouissances après minuit, comme Balthasar (199).

Faire des visites quand on devrait travailler ou, en général, faire trop de visites (201).

Donner son temps à des occupations malhonnêtes: « se prome-

ner dans les rues avec des bêtes, un ours ou un singe »; jouer aux orgues de Barbarie; donner des représentations dans des cirques, dresser des chevaux dans ce but, faire danser des animaux. Tous ces *amusements indignes* sont condamnés par le concile de Carthage (203, 204).

Dédaigner le *travail manuel;* accomplir le travail convenu avec négligence. Ne rien faire. Vagabonder. Mendier par paresse ou par ivrognerie. Eviter le travail sous prétexte qu'on veut prier pour le prochain. Faire l'aumône à des vauriens qui abusent de la charité des autres, c'est favoriser le vice (206 ss.).

Chanter « à l'approche du dimanche » des chansons profanes; ceux qui le font ne ressentent plus que de l'ennui aux offices sacrés, ils perdent le goût pour les chants religieux (217).

Avant les jours de fête se réjouir de ce qu'on va bientôt manger.

Sans raison suffisante, pour ne pas devoir se lever plus tôt le matin suivant, aller à la « vsienochtchnaïa » au lieu d'assister à la « zaoutrenia »: la prière matinale est plus aisée et plus pure que celle du soir » (219).

Les *jours de fête* se contenter d'aller à la messe et omettre les autres offices. Les pravoslaves vraiment pieux fréquentent tous les offices de la semaine et « si un jour il ne vont pas à la messe, ils se sentent moins bien disposés que les autres jours » (222). Ne pas aller du tout à l'église un dimanche (223; l'auteur déduit la culpabilité de cette omission du canon 80 du VI[e] concile œcuménique qui frappe d'excommunication le chrétien coupable de n'être pas venu à l'église trois dimanches à la suite). Assister aux services divins (« zaoutrenia » et messe) tous les dimanches est une stricte obligation. Dans l'impossibilité réelle d'aller à l'église, il faut suivre de loin, en esprit, les rites sacrés, « durant la messe allumer la veilleuse ou le cierge », faire le signe de croix quand les cloches annoncent « l'accomplissement des mystères du Corps et du Sang du Christ » (223 et 228).

Violer le devoir de consacrer la journée du dimanche (ou d'une fête) aux *pratiques de piété:* lectures pieuses, prières en commun de toute la famille, conversations édifiantes, actes de miséricorde envers le prochain. Tout cela doit se faire sans préjudice du repos honnête nécessaire, voulu par Dieu (228-230). Travailler le dimanche ou simplement faire des démarches quelconques en vue d'un travail rémunératif à accomplir durant la semaine, ou encore faire

des payements, des visites intéressées (233 s.). Travailler le dimanche pour rendre un service désintéressé à quelqu'un, si ce travail peut être accompli un autre jour (237). Vendre des boissons enivrantes le matin d'un jour de fête (241).

Péchés souvent commis pendant les jours de « sviatki » (entre Noël et l'Epiphanie): on se travestit en Tatare ou en Turc, voire même en diable; on se permet des jeux et des usages qui datent des temps du paganisme, la « koliada » par exemple (244).

S'enivrer le jour de *Pâques* et dans cet état saluer les autres en prononçant les paroles sublimes: « Le Christ est ressuscité » (246). Le jour de son saint patron oublier de l'honorer par des prières particulières; il convient de communier ce jour là (247). Pour l'Epiphanie on doit inviter le prêtre de l'endroit à venir bénir la maison; il en est de même quand on s'installe dans un nouvel appartement (249).

Prendre de la nourriture les jours de fête *avant la fin de la messe* paroissiale (il s'agit de ceux qui ne peuvent pas aller à l'église), car le jeûne est « le compagnon de la prière », il a avec elle « des liens d'amitié ». Il ne faut pas se mettre à table avant « la table du Christ » à l'église; le dimanche on doit renoncer au « thé matinal » (250 s.).

Violer l'*abstinence* des mercredis et des vendredis; d'ailleurs cette abstinence est très utile à la santé (252). Ne pas observer le jeûne strict les jours de la décollation du Précurseur ou de l'exaltation de la Sainte Croix, la veille de Noël ou de l'Epiphanie (253). Se livrer à des excès de table durant la dernière semaine avant le Carême (254). Manger du poisson ou boire du vin certains jours de jeûne, comme le samedi de Lazare, quand seulement le caviar (œufs de poisson) est permis; dans le Paradis des restrictions furent imposées en ce qui regarde la qualité et non la quantité de la nourriture (256); néanmoins on ne doit pas se laisser aller à des excès même pour ce qui regarde la quantité des aliments. (L'auteur semble recommander, sans l'imposer, l'ancien usage de s'abstenir presque complètement de nourriture certains jours du Carême; 258). Le vendredi saint toute nourriture est défendue, sauf aux malades (259). Imiter les catholiques qui de tous les quatre grands jeûnes de l'année n'observent que le Carême (261). Négliger de joindre au « jeûne corporel » le « jeûne spirituel », qui consiste à pratiquer la douceur, l'humilité, la componction; c'est faire comme les démons qui ne mangent rien et sont pleins de

méchanceté (267). Omettre, quand on jeûne, la lecture spirituelle. Ne pas méditer sur la passion de Notre-Seigneur durant la semaine Sainte. Les jours de jeûne écouter de la musique ou des chansons profanes, lire des romans, jouer aux cartes etc. (269).

Cinquième commandement.

En s'adressant à ses parents ne pas les appeler « batiouchka, matouchka » (petit père, petite mère). Ne pas se lever devant eux. Manquer d'affection filiale. Faire peu de cas de la *bénédiction paternelle* ou maternelle (278-280). Ne pas tenir compte des exhortations paternelles, par exemple de ne pas fumer (282). Un fils (ou fille), même adulte, qui habite avec ses parents doit les avertir, en sortant de la maison, où il va, afin que la bénédiction paternelle repose sur lui (283). Se séparer du foyer paternel sans vraie nécessité et sans l'assentiment des parents pour faire plaisir, par exemple, à sa jeune femme (285). Ne pas faciliter à ses vieux parents l'accomplissement de leurs devoirs de piété.

Manquer de respect envers son beau-père ou sa belle-mère (288). Se montrer avare pour les funérailles de son père ou de sa mère. Ne pas prier pour le repos de l'âme de son père (ou de sa mère) qui peut-être se trouve en enfer à cause de ses enfants (291). Violer le testament paternel, surtout en ce qui regarde les recommandations d'ordre moral ou religieux, faites auparavant d'accord avec le fils, par exemple de se faire prêtre (292).

L'*ainé des enfants* a le devoir d'aider ses parents à faire l'éducation de ses frères et sœurs, qui, de leur côté, doivent le respecter (294). On a le devoir de chercher à corriger un frère vicieux (298). Manquer de respect envers un cousin « intelligent » qui, sorti de conditions modestes, travaille honnêtement dans une profession élevée (299).

Une femme enceinte a beaucoup de devoirs envers l'enfant qu'elle porte: faire des méditations pieuses, regarder des images saintes, afin que l'enfant vienne au monde avec « plus de force contre le péché » (301).

Laisser mourir un nouveau-né sans qu'il ait reçu la sainte communion (304). Sauf raisons graves confier son bébé à une nourrice (305). Confier l'*éducation de ses enfants* à des hétérodoxes (309). Par vanité enseigner aux enfants des langues ou des arts dont ils n'auront que faire durant leur vie (310). Ne pas apprendre aux enfants à lire l'Ecriture Sainte (311). Ne pas les prévenir

des dangers de l'impureté; leur donner à boire du vin ou du café (317). Ne pas les punir sévérement pour vol, usage de tabac, etc, ou s'ils ne vont pas le dimanche à l'église. Ne pas fouetter les enfants qui ne peuvent pas être corrigés autrement (318). Ne pas prier pour ses enfants, surtout à la messe (321). Faire dire par son enfant à un visiteur indésirable: « Papa n'est pas à la maison », et ainsi l'habituer à tromper les autres. Chanter souvent d'une façon profane devant les enfants (325).

Manquer de sollicitude à l'égard de ses petits-fils, ne pas prendre part à leur éducation (332). Quand on n'a pas d'enfants, manquer d'affection paternelle à l'égard de tous les enfants en général (334).

Manquer de respect à l'égard des *personnes âgées:* on doit voir en elles l'image de ses propres parents. En voyageant, ne pas céder sa place aux vieillards; ne pas se taire quand ils parlent; refuser de leur rendre service; ne pas faire cas de leurs conseils, avis ou avertissements (241).

Pèchent gravement les éducateurs qui ne s'opposent pas énergiquement à ce que leurs élèves goûtent du vin, dansent avec des fillettes, discutent entre eux sur des questions de foi, jouent aux cartes etc (347). Est coupable le domestique qui ne révèle pas à ses maîtres les péchés de leurs enfants (353).

Un domestique qui quitte son maître sans avoir subi un tort de sa part commet un péché grave (356).

Etre hautain avec son *serviteur*, oublier qu'il est un frère en Jésus-Christ, le charger d'un travail excessif, ne pas lui laisser le temps nécessaire pour la lecture spirituelle (356 ss.).

Lier des *amitiés* à la légère ou par intérêt sans prendre comme modèle l'amitié de Jésus-Christ avec Lazare; chercher à avoir de nombreux amis; ne pas découvrir à son ami les défauts qu'il a; ne pas le défendre contre les calomnies; laisser tomber une bonne amitié; abandonner un ami devenu vieux; ne pas aider un ami de son père (364-370).

Ne pas respecter l'*autorité du tsar* qu'il tient de Dieu; oublier que le tsar est essentiellement indépendant, « une personne sacrée », qu'il ne peut pas être remplacé par un « gouvernement par le peuple », qu'il est pour la société ce que Dieu est pour la religion; désirer la proclamation d'une république. Nier la nécessité de l'autocratie ou les droits sacrés du tsar est un très grave péché, que l'Eglise punit d'anathème (373). Critiquer en son cœur les

actions du tsar; se plaindre des lois promulguées par lui; parler de ses qualités personnelles, oublier qu'il ne doit rendre compte qu'à Dieu. Mal prier pour le tsar. Révéler les secrets du Gouvernement. Manquer de respect envers la tsarine ou l'héritier du trône. Parler des défauts des tsars défunts (374-377).

Etre mieux disposé envers les « États occidentaux » qu'envers sa *patrie*. Procurer des charges ou des places dans l'administration de préférence à des étrangers. Favoriser des œuvres de bienfaisance pour les étrangers. En conversation employer de préférence des langues étrangères, « sans nécessité remplir son discours de termes étrangers »; avoir peu d'estime pour la langue paléoslave qui est la langue liturgique; emprunter aux étrangers de mauvais usages, par exemple celui d'offrir à ses hôtes un diner à l'hôtel et non chez soi. Sans nécessité, pour son plaisir, habiter longtemps à l'étranger ou y faire de fréquents voyages: c'est nuire aux finances de l'Etat et rester privé pendant longtemps des offices liturgiques orthodoxes. En séjournant à l'étranger ne pas rendre service à ses compatriotes. Appartenir à des sociétés secrètes (378 ss.).

Décliner des *charges publiques*. Sans raison sérieuse changer de profession ou exercer sa profession avec négligence. Etre malveillant à l'égard de la profession de son prochain. Exciter à la lutte des classes. Manquer d'obéissance sincère envers ses supérieurs (dans les institutions d'Etat), murmurer contre eux (391 ss).

Péchés des *supérieurs civils :* commander en vociférant, être inabordable pour les subordonnés, eclipser ses égaux; laisser l'Église orthodoxe sans protection, ne pas combattre les hérésies, ne pas empêcher la diffusion des livres antiorthodoxes, tolérer les travaux publics ou les marchés le dimanche, ne pas favoriser les réunions pieuses (405 ss.).

Péchés des *paroissiens :* manquer de respect envers l'ordinaire de l'endroit et les prêtres desservant la paroisse, qui sont pourtant des « images du Christ »; par aversion pour eux, recourir pour l'administration des sacrements et pour les offices religieux à un prêtre de la paroisse voisine ou d'un monastère; sans nécessité aller aux offices ailleurs que dans son église paroissiale; choisir une paroisse selon son goût; restreindre les droits du curé; se quereller avec son père spirituel (choisi librement parmi les prêtres de la paroisse), lui préférer un autre prêtre; changer de confesseur par répugnance pour la sévérité de direction spirituelle; manquer

de respect envers son ancien confesseur, ne pas l'aider matériellement (426 ss.).

En rencontrant un prêtre, au lieu de lui demander sa bénédiction, lui serrer la main; exiger des prêtres des manières mondaines; critiquer leurs petits défauts d'ordre liturgique; refuser à un prêtre l'honoraire dû; laisser dans la misère la veuve ou les enfants d'un prêtre défunt (430 ss.).

Manquer de respect envers les *moines*, parler de leurs défauts; c'est à l'Eglise et au Gouvernement qu'incombe le devoir de corriger les religieux de leurs défauts (441 ss.).

En matière de religion avoir confiance envers un prêtre catholique; on doit d'ailleurs le respecter à cause de son état. Faire des offrandes pour des églises hétérodoxes ou des missions catholiques (444).

Sixième commandement.

Procurer la mort de quelqu'un pour abréger ses souffrances; (448). Se suicider; c'est un crime qui ne peut plus être pardonné; celui qui se suicide trahit l'Etat et la société. Rien que menacer de se suicider, sans en avoir l'intention, est péché (457). Toute coopération à un meurtre est gravement coupable, même si elle est exigée sous menace de mort (461). Ne pas dénoncer aux autorités les préparatifs d'un meurtre, même s'il s'agit de proches parents (469). Rire en assistant à une rixe (470).

Sont coupables le *médecin* qui refuse une consultation gratuite à un nécessiteux et le pharmacien qui ne veut pas donner gratis les médecines dont un pauvre a besoin (471); l'obligation est particulièrement grave durant une épidémie. Coupable est aussi le médecin qui, sans raison grave, défend aux infirmes de jeûner, tout en leur permettant de fumer ou de satisfaire leurs penchants sexuels, ou qui n'avertit pas la famille qu'il est temps de conférer au malade les sacrements (473).

Etre dur envers les malades, surtout ceux qui sont « mélancoliques » par suite d'une vie de débauche (476). Troubler les agonisants par des gémissements et des lamentations (477).

Laisser sans *assistance* les estropiés, les sourds, les bossus etc. Les chasser des églises et des monastères, ces endroits où il convient le mieux de demander l'aumône. Les gens aisés on l'obligation d'assurer à leurs proches parents estropiés l'apprentissage d'un métier (482).

Risquer d'être tué dans une action mauvaise, c'est se rendre coupable d'un double péché (485).

Nuire à sa santé par l'*ivrognerie ;* l'ivrognerie engendre des « vices et passions apparentés »: l'impureté, la passion du tabac etc. (486). Si l'on tue quelqu'un par hasard, « c'est plutôt un malheur qu'un crime », mais même dans ce cas la pénitence de plusieurs années est de rigueur. Il en est de même de celui qui, en se défendant contre un brigand, lui donne involontairement un coup mortel en voulant seulement le désarmer (488).

Se mutiler pour éviter le service militaire ou pour exciter la compassion du public (492). Garder un chien méchant qui peut nuire aux passants rien que par la terreur qu'il inspire (493).

Troubler le *sommeil* de quelqu'un, le réveiller d'une façon trop brusque; jouer, chanter, fermer bruyamment une porte durant la sieste de l'après-midi (499).

Refuser de *se soigner* dans une grave maladie et attendre, dans cette mauvaise disposition d'âme, une guérison miraculeuse; recourir aux soins des charlatans (501). Dédaigner, étant malade, les « médicaments spirituels »: pensées de pénitence, lecture de la Bible, méditation sur la vie éternelle, molében (court office religieux célébré à une intention particulière), invocation des « saints guérisseurs », signe de croix en prenant une médecine, communion et extrême onction; durant les maladies prolongées il faut communier plusieurs fois (504).

Se laisser aller à des accès de colère, ce qui nuit à la santé.

Le « skviernoïadiéniè » (« mal manger »): *a*) *manger* des aliments défendus par la loi de Dieu, par exemple des mouettes, du porc; *b*) manger d'une même assiette avec un chien ou un chat, employer à la cuisine de la farine souillée par le contact avec des animaux immondes; *c*) sans grave nécessité prendre ses repas avec des païens ou des hérétiques; *d*) manger et boire « au milieu de chansons malhonnêtes, de danses et de musique ». Tout cela ne convient pas à un chrétien qui s'approche de la table du Seigneur (510).

Porter des *vêtements* nuisibles à la santé, trop étroits, si cela se fait par vanité de classe sociale. A bas les modes françaises, le « manteau allemand » (sans manches), les petits souliers, les corsages, les frisures montantes etc ! (511).

Vivre, sans nécessité, dans des *appartements* peu hygiéniques. Etre malpropre de corps, ne pas se laver, craindre la baignoire.

Rester dans l'air vicié d'une chambre, ce qui favorise « une respiration passionnée et coupable » (? 514).

Le vrai orthodoxe en donnant l'aumône à un pauvre fait le signe de croix et prononce ces belles paroles: « Recevez par amour du Christ ». La *charité* doit être faite uniquement « pour le Christ et avec le Christ ». Les réjouissances de bienfaisance, les bals au profit des pauvres etc. ne sont pas conformes à l'Evangile; ces façons d'aider les pauvres sont blessantes pour eux. Le vrai chrétien partage sa table avec les affamés. L'aumône faite en secret, d'une manière anonyme, est tout indiquée quand il s'agit de misères cachées; on doit imiter S. Nicolas qui, dans l'obscurité de la nuit, avait jeté un panier plein d'or dans la maison d'un pauvre père de famille. Les gens aisés font bien si de temps à autre ils offrent un diner aux pauvres, les servent à table et s'entretiennent avec eux. La charité sans intermédiaire vaut mieux que toutes les œuvres de bienfaisance organisée. A ceux qui ont soif on ne doit donner que des « boissons innocentes », non alcooliques. L'homme riche devrait avoir en réserve des vêtements, du linge et des chaussures pour les mendiants en loques qui peuvent se présenter; les vêtements offerts doivent être dignes de l'homme « créé à l'image de Dieu ». En visitant les détenus on évitera les questions indiscrètes, on distribuera de petites croix, des livres de prières, ainsi que des cierges ou des veilleuses destinés à être allumés devant les icones des prisonniers durant les offices religieux auxquels ils ne peuvent pas assister. On doit donner l'hospitalité aux voyageurs pauvres, aux pèlerins, aux quêteurs qui ramassent des offrandes pour des églises ou des couvents; « il y a grand mérite devant Dieu » si l'on prépare le lit du pèlerin soi-même et non par un domestique. On doit faire volontiers de la lecture pieuse aux malades (516 ss.).

Etre « sans pitié » pour les *animaux*. Ne pas empêcher les fouettements sauvages dont on est témoin. Crier, invectiver contre un animal domestique, le traiter de « maudit ». Etre sans charité chrétienne à l'égard d'un animal malade ou des petits d'une femelle. Prendre part à des parties de plaisir « inhumaines »: chasse à courre, courses de chevaux dangereuses pour leurs vies etc. Tuer « sans regret » un animal destiné à servir de nourriture. Punir de mort un animal du voisin qui a fait des dégats dans le jardin. Il ne faut pas oublier qu'au paradis tous les animaux étaient bons

et « modestes » et instinctivement voyaient dans l'homme une image de Dieu (534 ss.).

S e p t i è m e   c o m m a n d e m e n t .

Les pensées impures involontaires ne sont pas coupables; il faut néanmoins les révéler à son confesseur ou à un laïque connu par l'austerité de sa vie. Pour en être délivré, on doit souvent penser à la mort, au tombeau, éviter de juger les autres, prier (542).

Avoir une prédilection pour les « jolis visages ». Lire des *romans à la mode,* ce qui non seulement est contraire à la pureté, mais prédispose, les femmes surtout, à envisager la religion d'un point de vue romantique, non ascétique. Employer des expressions grossières, vulgaires. Chanter des chansons d'amour, ce qui fait perdre le goût pour le chant d'église. Aimer la musique « passionnée », la musique d'opéra qui « n'atteint pas la tête, mais va droit au cœur ». Fréquenter les ballets. Composer des vers amoureux. Avoir des manières trop familières avec des personnes de l'autre sexe (540 ss.).

Employer toutes sortes de moyens pour *plaire :* teindre ses cheveux, ce qui est contraire aux paroles du Sauveur (Math. V 36), parler d'une façon affectée, en conversation employer trop d'exclamations, d'interjections. Faire la cour. Se *travestir* en personne de l'autre sexe; une exception doit être admise pour les femmes qui entrent dans des couvents d'hommes pour y mener une vie ascétique. Très condamnable est la mode féminine de se faire couper les cheveux; il en est de même de l'usage des masques. Orner sa chambre à coucher de tableaux ou de statues peu décentes. Employer des édredons, des couvertures de soie, des pommades, des parfums etc (556 ss.).

Avoir des façons de se vêtir *recherchées :* soies « de l'étranger », velours etc. Faire usage de bracelets, de boucles d'oreille et autres ornements condamnés par l'Ecriture (Isaïe III 16-22). Porter des chaussures élégantes ou des cheveux artificiels. Employer des savons amollissants (565).

La fornication suivie de grossesse est plus coupable que si elle ne l'est pas (577).

Parler d'une façon favorable du mariage civil (594).

Avoir des rapports impurs avec une personne « de race étrangère », c'est à dire une païenne ou une musulmane, par exemple. Aller au bain avec un non-baptisé (598).

Chercher à disculper les péchés d'impureté de quelqu'un (604). Faire des visites à des personnes « qui vivent dans des rapports illégitimes » ou les recevoir chez soi (612).

Encourager quelqu'un à mener une vie de *célibataire ;* c'est un grand péché (I Tim. IV 3), à moins qu'il ne s'agisse de vocation supérieure, car « dans le monde, d'une façon ou d'une autre, tous abusent de cette vie »; de plus, les vieux garçons vivent moins longtemps que les gens mariés (618). Tarder à se marier. Un jeune homme des classes ouvrières devrait se marier « à 21 ans au plus tard »; pour les classes cultivées cette limite peut être 25 ou 30 ans (623). Se marier trop tôt, avant 18 ans pour les garçons et 16 ans pour les filles (634).

Contracter un *mariage contre la volonté de ses parents ;* c'est à eux qu'il appartient d'arranger les mariages de leurs enfants. *Nemo judex in propria causa,* les parents ne se laissent pas tromper par les apparences aussi facilement qu'un jeune homme épris de la beauté d'une jeune fille, ils ont de l'expérience. Même quand on se marie pour la seconde ou troisième fois, on doit tenir compte de la volonté de ses parents ou, s'ils sont morts, « des personnes âgées et proches » (630-633).

Etre préoccupé ou distrait avant son mariage (638). Ne pas être à jeun quand on reçoit la bénédiction nuptiale (640).

Considérer le mariage comme quelque chose d'impur est un grand péché; le mariage a pour but « d'augmenter le nombre des membres du Royaume céleste » (644).

Faire usage du mariage durant le Carême (655).

Le *divorce* « illégal » est coupable. Il est permis de demander le divorce pour des motifs: *a*) d'ordre physique, telle l'inaptitude antécédente quant à l'acte conjugal (l'auteur croit néanmoins que dans ce cas il est plus parfait de ne pas se séparer, même si l'invalidité du mariage est évidente !); telle aussi la condamnation d'un des époux à l'exil ou à la perte des droits civils; telle encore l'absence, sans signes de vie, de cinq ans au moins; *b*) d'ordre moral, telle l'infidélité conjugale. Si les époux embrassent l'un et l'autre la vie religieuse, il n'y a pas de divorce, il y a anoblissement du mariage. « Pour parler d'une façon générale, dans l'orthodoxie le divorce ne doit pas exister », car: *a*) le mari et la femme ne constituent qu'un seul « homme »; *b*) « les époux chrétiens portent en eux l'étendard de l'union du Christ avec l'Eglise », union qui ne peut pas être dissoute; *c*) le divorce est toujours domma-

geable pour la femme. Par le divorce on n'atteint pas le but voulu; les raisons qu'on avance en faveur du divorce ne valent rien (l'auteur le prouve par d'excellents arguments); et pourtant: « S'il y a une cause sérieuse » de divorcer, on peut le faire avec « la permission de l'autorité du Christ », c'est à dire de l'autorité ecclésiastique suprême, le Saint-Synode (662-668).

Le mari qui délaisse sa femme malade commet un péché, mais l'épouse qui abandonne son mari souffrant en commet un plus grand, car, d'après la loi naturelle, c'est à la femme de soigner les malades (681).

Négliger de convertir a l'orthodoxie le *conjoint hétérodoxe* (685) Reprocher au conjoint sa « bigoterie », se quereller avec lui à propos du meilleur emploi des sommes destinées aux œuvres pieuses (692). « Adorer » sa femme, céder à ses désir déraisonnables. Battre sa femme (693 ss.).

Péchés particuliers de l'épouse: chercher l'égalité avec le mari quant au droit de faire usage du mariage; chercher à dominé dans le ménage; avoir peu d'intérêt pour les travaux du mari; être dépensière ou peu conciliante (704 ss.).

Commettre une action en soi honnête, mais qui scandalise quelqu'un; si l'on n'est pas sûr du scandale possible, on peut agir en toute liberté (735). Omettre des actions malhonnêtes pour la seule raison qu'elles scandalisent le prochain (740).

Huitième commandement.

« L'usage imprudent du feu surtout en fumant »: « que de maisons, de bâtisses et de matériaux flambent à cause du tabac ! » (744 ss.).

Exiger, pour transports ou logis, des *prix élevés*, s'il s'agit de voyageurs pauvres (750). Retenir un objet de valeur trouvé, surtout si le propriétaire peut être retrouvé (772). Acheter ou garder chez soi des objets volés ou acquis d'une façon suspecte. Ne pas dénoncer un voleur. Favoriser les jeux de hasard (777 ss.).

Manger ou boire en cachette pour ne pas devoir inviter à table un hôte indésirable (783).

Voler de nuit est un plus grand péché que commettre un vol en plein jour; aussi est-il permis de battre un voleur nocturne. Celui qui commet des vols dans les maisons durant les offices religieux à l'église est responsable d'un double péché, car il empêche les fidèles d'aller à l'église. Faire un vol à quelqu'un qui prie à

l'église est un grand péché contre la piété, en comparaison duquel « cela ne vaut pas la peine de parler du dommage matériel » (784 s.).

Est coupable d'un *vol sacrilège*, que l'Eglise punit d'une pénitence de quinze ans, celui qui vole à l'église, dans la sacristie ou dans la maison du prêtre un des objets suivants: « l'Evangile, la croix, le calice, le ciboire, l'antemension, les saintes huiles, le Saint Sacrement, ou seulement le voile de l'autel ». Celui qui vole de la cire ou de l'huile d'église doit restituer cinq fois la valeur des objets volés. Parmi les sacrilèges au sens large du mot il faut nommer: l'emploi pour les sacrements de matières indues ou de mauvaise qualité, par exemple, à la messe, de vin aigre, à bon marché, ou des prosphores (pains de messe) rassises ou noires; l'administration des sacrements sans autorisation (l'auteur semble confondre la licéité avec la validité; 785 ss.).

Admettre quelqu'un à « toucher » des *reliques ou une icone* miraculeuse moyennant de l'argent; c'est un péché grave, car dans ce cas on vend la grâce (787).

Empiéter sur les *droits de l'Etat;* omettre de faire les déclarations prescrites par la loi, pour éviter de payer les impots. S'approprier des richesses du sous-sol, qui doivent appartenir à l'Etat (791).

Négliger d'avertir quelqu'un des pertes qu'il peut subir dans une *entreprise* ou un achat (803). Exiger des prix élevés pour des produits industriels ou des œuvres d'art de première nécessité, surtout s'il s'agit d'icones, car « qu'y a-t-il de plus nécessaire qu'une icone ? » (ibid.).

Mal garder son bien et ainsi créer des occasions, des tentations de vol (805). Dépenser de l'argent pour des distractions frivoles, des cirques, des diners avec musique etc; faire de la réclame pour ce genre de divertissements (808).

Refuser de *prêter de l'argent* à une personne honnête ou refuser de se porter garant que la somme avancée sera rendue. Faire des prêts à intérêt à des personnes pauvres; exiger des intérêts exagérés (plus de 6 %) quand il s'agit d'entreprises lucratives (810 ss.). Corrompre des fonctionnaires ou des employés (814).

Profiter de ce que quelqu'un est obligé de vendre son bien pour l'acheter à bon marché (818).

Etre *avare,* même à l'égard de soi-même; être mal habillé, aller à pied, quand on peut aller en voiture, par pur amour de

l'économie; ne jamais inviter personne à table, tout en allant volontiers diner chez des amis (820).

Demander une rétribution pour de petits services rendus (821) Fabriquer ou vendre des bibelots, des objets de vanité (822).

Neuvième commandement.

Elever contre quelqu'un des *accusations injustes* devant les tribunaux ou, au contraire, prendre la défense de vrais coupables, en usant de subterfuges juridiques diminuer leur punition, en oubliant qu'une punition méritée peu corriger le délinquant; acquitter un malfaiteur sous prétexte de philanthropie (823 ss.).

S'accuser de crimes non commis pour dépister le juge d'instruction (833). Communiquer à quelqu'un des bruits non vérifiés sur la conduite d'un autre; se prêter à de pareilles confidences (844 s.).

Négliger de défendre quelqu'un injustement accusé (851). Révéler sans nécessité les mauvaises actions d'un *défunt* (853). Considérer quelqu'un comme grand pécheur à cause des revers de fortune qu'il subit (857). Importuner quelqu'un par des « conversations désagréables » (862). Exagérer dans la presse quotidienne les défauts du prochain (868).

Manquer d'affabilité, être difficilement abordable, taciturne, maussade. Appeler un domestique « homme », au lieu de l'appeler par son nom ou en usant des paroles évangéliques: « frère », « ami ». En s'adressant à quelqu'un, ne pas ajouter à son nom le nom de son père (par exemple: Jean, fils de Pierre; 874 ss.).

Mentir « en plein visage ». Tromper le prochain par des plaisanteries, même amicales. Il n'est permis de mentir que pour des raisons graves, pour éviter un plus grand mal, comme le fit Abraham en faisant passer sa femme Sara pour sa sœur. Le *Nomocanon* permet « le mensonge pour sauver le prochain »; mais tromper quelqu'un sous prétexte d'un but pieux à atteindre, c'est « du jésuitisme astucieux ». Répondre à un interlocuteur d'une façon obscure, indécise, inconséquente (883 ss.).

Manquer de *franchise* en donnant des marques d'estime. Demander à quelqu'un: « Comment vous portez vous ? » sans que cela vienne du cœur. Sourire ou serrer la main d'un autre « non par sentiment sincère ». Proposer ses services, mais « seulement en paroles ». Inviter quelqu'un à diner seulement quand on sait par ailleurs que l'invitation ne pourra pas être acceptée. Cacher

sous des formes aimables sa mauvaise disposition envers une connaissance; il vaut mieux être grossier. Avoir des manières de politesse mondaine peu sincères; c'est dommageable même pour la santé, car c'est jouer une comédie, or les acteurs « précisément pour » cette raison » ont la vie courte. Le vrai chrétien ne tolère rien de faux; il ne convient même pas de sourire d'une façon qui peut induire les autres en erreur (889 ss.).

Etre *bavard*, parler sans utilité; c'est oublier que notre parole, à l'exemple de celle de Dieu, doit être « créatrice en son genre ». Parler du beau temps, des goûts, des races d'animaux préférées etc. Parler de choses utiles, mais beaucoup plus qu'il le faut. Le bavardage empêche de penser, le bavard est rarement intelligent. Le « silence modéré » est vraiment sublime (902 ss.).

Rire d'une façon par trop bruyante, ou trop souvent, ou encore mal à propos; le manque de modération dans le rire provient de la gourmandise et de l'impureté, il trouble l'esprit de prière. Raconter des fables ou des contes de fées; c'est mauvais surtout pour les enfants qui de la sorte perdent le goût pour les récits de l'Ecriture Sainte (905 s.).

Negliger sa bonne réputation ou, au contraire, s'en préoccuper outre mesure; une bonne recommandation pour l'homme c'est quand on peut dire de lui: « voilà un homme vraiment russe » (910).

Céder facilement à la *curiosité;* les saints évitaient d'apprendre tout ce qui n'est pas nécessaire au salut de l'âme. Avoir l'habitude de colporter partout les nouvelles du jour trouvées dans les journaux: cela « éloigne l'esprit de ce qui est éternel, de l'unique nécessaire » (920-922).

Parler trop vite, « comme une roue qui tourne », sans réfléchir, sans suite dans la pensée; ou encore, parler trop lentement, en créant un ennui qui endort; tout cela est manque d'égards envers ceux à qui l'on parle; nos discours doivent être « naturels et non à la mode et affectés ». Avoir une écriture négligée, difficile à lire (923). En conversation souvent interrompre les autres. Sans extrême nécessité répéter une demande de service. Laisser une lettre sans réponse (925 ss.).

Dixième commandement.

Envier à quelqu'un des donscélestes, surnaturels (939).

Négliger de perfectionner ses sentiments, de veiller à la pureté de son cœur. Nous devons former notre cœur à l'*exemple du « Cœur*

divino-humain de Jésus-Christ ». Il faut développer en soi le « sens de la vérité » et le « sens du beau »; il convient d'aimer « les fleurs, les champs, les forêts, les montagnes, les étoiles, le ciel, le monde des animaux ». Jésus-Christ et tous les saints, sauf les reclus, aimaient *la nature,* cette nature qui developpe en nous « le sens de l'admirable ». Pour cultiver le sens du beau, « le vrai goût », rien de tel que d'admirer les icones, les fresques d'église, les iconostases (952 ss.).

Ne pas donner une bonne « direction » aux *sens extérieurs.* Pour ce qui concerne la vue, il convient de regarder souvent et avec intérêt les cérémonies sacrées à l'église, les saintes icones, la veilleuse qui brule devant elles. L'ouïe sera dirigée dans la bonné voie si l'on écoute volontiers les lectures pieuses et les chants sacrés, ainsi que les discours édifiants. Les encensements liturgiques forment l'odorat. Les « mystères du Christ » et l'eau bénite sanctifient le goût. Le toucher trouve ce qu'il lui faut, si l'on baise souvent les icones, la croix, le livre de l'Evangile, ou quand on porte les icones durant les processions (961 ss.).

Permettre à l'*imagination* de prendre le dessus sur la raison et le cœur. Se passionner pour la poésie, les vers. Lire des romans. S'entretenir souvent avec des exaltés, des rêveurs (964 ss.).

Négliger d'entretenir la *mémoire,* d'apprendre par cœur des textes de l'Ecriture ou des sermons (967).

Négliger la formation de l'esprit par la *méditation.* « Il est bon de consacrer certaines heures, par exemple les soirées des dimanches ou les jours de communion, exclusivement à la méditation (bogomyslië) ». Les saints méditaient sur les attributs de Dieu, sur les sacrements « et surtout sur les souffrances de Jésus-Christ pour les péchés des hommes, sur les tourments sans fin du pécheur et la béatitude éternelle du juste ». Pour mieux méditer, il convient de jeûner. En méditant, pour ne pas s'égarer, il faut s'en tenir à l'Ecriture et aux œuvres des Pères de l'Eglise. Pour bien méditer, il faut faire des efforts (968 ss.).

Ne pas « garder en pureté » sa *conscience,* ce « sens lumineux de l'esprit humain », ce « premier maître de l'homme ». Les lois ecclésiastiques et l'Ecriture ne remplacent pas la conscience, mais servent à clarifier, à préciser les exigences de la conscience. C'est la conscience qui, malgré le péché, garde le mieux les restes de ressemblance avec Dieu. Si l'on a commis un péché mortel, il faut se confesser au plus vite. Pour garder une conscience délicate « il n'y a pas de meilleur moyen que la confession fréquente » (971 ss.)

La fréquentation assidue des offices liturgiques forme très bien le caractère (979). C'est un devoir moral de former sa volonté; on le fait très bien en pratiquant « les sept œuvres de charité spirituelle » (981-1014).

Nous sommes tenus en conscience de *tendre à la perfection* et par conséquent de prier souvent, d'être charitable, de communier souvent, d'aimer la lecture spirituelle etc. (1014). Nous avons le devoir de nous préparer continuellement à la mort en imitant Jésus-Christ, en méditant sur l'office des morts etc. (1020 ss.). —

La grande révolution russe a profondément bouleversé la vie et les traditions pravoslaves. Certains pieux usages évoqués par Eugène Popov sont aujourd'hui tombés dans l'oubli, d'autres ne sont plus guère pratiquables. Mais l'esprit de piété pravoslave idéale, tel qu'il apparaît dans le livre de ce moraliste, vit toujours au fond du cœur de tous les Russes vraiment attachés à la pravoslavie orthodoxe.

VIII. - A la veille de la Révolution.

Les moralistes russes du début du XXme siècle, tout en restant plus ou moins fidèles aux principes de leurs prédécesseurs, ont néanmoins cela de propre qu'ils envisagent avec plus d'attention l'aspect social de la morale chrétienne. Ils parlent plus souvent du travail, des rapports entre différentes classes de la société, quelques uns étudient à fond le socialisme et le communisme. C'est que les troubles agraires et les grèves d'usines bouleversaient depuis un certain temps la vie normale des Russes. En 1905 eut lieu un commencement de révolution; il fut étouffé assez vite, mais tout le monde sentait que bientôt les désordres recommenceraient en grand. Le malaise se faisait sentir partout. Tout cela se reflète dans les ouvrages des derniers moralistes russes.

Voici un livre de morale écrit dans un esprit profondément chrétien: « Vivre c'est servir la charité », de l'archiprêtre Etienne Ostrooumov [1]. Comme le titre l'insinue, la pensée maîtresse de

[1] *Jit' — lioubvi sloujit'.* En sous-titre « Aperçu de morale orthodoxe », *Otcherk pravoslavnavo nravooutchenia,* Moscou, 1900.

l'ouvrage est que la charité évangélique doit être l'unique nécessaire, l'âme de toutes les pensées et actions du pieux pravoslave. Certains raisonnements de l'auteur sont d'une valeur théologique douteuse; l'auteur se fait parfois aussi illusion sur la situation morale et sociale réelle du pays. Mais il y a d'autre part chez Ostrooumov des pensées profondes et des constatations fort exactes. Comme presque tous les moralistes russes qui cherchent à parler en vrais pravoslaves, notre auteur fait le plus souvent de la spiritualité et non de la morale proprement dite; cela a de grands avantages, mais parfois on a l'impression qu'en se laissant aller à ses élévations d'esprit ascétiques il esquive les précisions doctrinales les plus désirables. Tous les paragraphes du livre sont abondamment pourvus de textes patristiques, d'ordinaire fort bien choisis; sous ce rapport il aurait pu tout aussi bien être examiné dans notre chapitre sur le « retour aux Pères ». Ostrooumov n'est pas hostile à l'égard des catholiques. Il fait usage de Martensen, mais il n'y puise pas l'esprit de haine envers l'Eglise Catholique, comme le font plusieurs autres moralistes russes. Il cite parfois l'*Imitation de Jésus-Christ*, il apporte quelques exemples édifiants tirés des vies de saints catholiques, il estime grandement S. Bernard. Sur la stabilité du mariage chrétien il a des idées tout à fait catholiques. Résumons les parties les plus intéressantes de son ouvrage.

« La soumission du chrétien aux exigences de la loi (divine) n'est pas une marque d'esclavage, mais un signe de liberté » (19). La loi affaiblit les passions, qui, elles, lient la liberté.

Il y a beaucoup de commandements dans le christianisme, mais l'esprit est un et doit l'être. Toutes les vertus doivent être solidement rattachées entre elles.

Pour mener une vie vraiment morale, nous avons besoin de la grâce et de la prière. La prière est une exigence, une soif profonde de l'âme humaine. Même chez les athées il y a des moments où ils s'adressent aux forces célestes. La prière est le centre de la vie morale. Elle est « le baromètre de l'âme ». « Il n'y a pas de temps trop court ni de temps trop long pour la prière ». L'homme en a besoin à tout instant. Il faut prier sans attendre qu'on s'y sente disposé. La prière peut avoir différents degrés de perfection; c'est surtout l'humilité, l'assiduité et l'attention qui la perfectionnent. Il convient de *méditer* sa prière. C'est la prière qui rattache nos moindres actions au Christ. La prière n'est pas seulement un moyen,

elle est aussi un but; en soi elle est déjà un trésor de vie. La vie morale influe sur la prière et la prière agit sur la conduite morale (45-56).

C'est l'élément divin qu'il faut aimer dans le prochain. Le vrai *amour du prochain* ignore les bornes. Il ne faut pas confondre l'amour du prochain avec la bienfaisance; l'un peut parfois aller sans l'autre. La miséricorde est « la vertu suprême »; en valeur spirituelle elle dépasse même la virginité (59-65).

Les jugements téméraires sur le compte du prochain sont un grand mal pour tous et pour toute l'Eglise (86).

L'humilité est « une estimation équitable de soi-même, un désir d'être, plutôt que de paraître » (94).

Imitons le Christ autant que possible, mettons nous surtout à l'école de sa douceur. « C'est seulement quand il imite le Christ, quand il élabore en soi-même les dispositions d'âme du Christ, que le chrétien ne porte pas en vain ce nom de chrétien » (101).

Le christianisme n'abolit pas les *inégalités* entre les hommes, mais il les fait servir au bien de tous. Il faut qu'il y ait partout un chef qui commande et qui défende les faibles contre les forts. Sans inégalité, pas de vie sociale organique, pas de place pour la charité. L'inégalité est nécessaire pour faire de l'ordre dans une société d'hommes imparfaits. Mieux vaut une autorité imparfaite que l'anarchie. Il n'y a pas d'opposition entre la charité et l'obéissance, au contraire. « La charité invite toujours à obéir..., la morale humaine commence toujours par l'obéissance » (113). Par ailleurs, les gouvernants et les supérieurs ne doivent pas être autoritaires, ils doivent servir leurs subordonnés.

Le concept de *punition* n'est pas immoral; il tient à la morale de loi naturelle, il apparaît dans n'importe quel foyer familial. La répression par la force est nécessaire dans l'Etat. L'Etat doit même intervenir parfois pour mettre fin aux troubles qui désolent l'Eglise. Néanmoins toute punition doit être infligée en esprit de charité. Il appartient à l'Eglise de veiller à ce que la clémence chrétienne trouve aussi son compte (116-119).

On a le devoir de *se défendre*, surtout de défendre sa vie, quand on est attaqué, car la vie de l'homme ne lui appartient pas. Pourtant le meurtre de l'agresseur en cas de légitime défense, même involontaire, est considéré par l'Eglise orthodoxe comme péché grave. Le duel est défendu (120-125).

La *guerre juste* est permise par la loi morale. Les guerres « de vengeance, de dynastie ou de conquête » sont immorales. L'Etat a le devoir de maintenir une bonne armée, ne serait ce que pour réprimer les désordres intérieurs et empêcher la guerre civile, la pire de toutes. Heureusement la Russie « est loin d'un pareil malheur ». La bénédiction des drapeaux et des canons n'est pas un encouragement à la guerre, mais une prière pour que la volonté de Dieu s'accomplisse (126-140). Le parjure est un péché très grave; il est dommageable même à l'Etat (143 ss.).

C'est dans la *vie de famille* qu'apparaissent et se forment les vertus chrétiennes. Les mœurs publiques ne sont que le reflet de l'état moral des familles. La famille est une école de charité, charité sainte, patiente et dévouée. Le mariage est l'arche de salut de la charité au milieu d'une mer d'égoïsmes. « Quand l'Eglise bénit un mariage, par le fait même elle proclame son *indissolubilité*... Cette indissolubilité est solidement établie dans le Nouveau Testament... Dans les paroles: *à l'exception de l'adultère* (Math. V, 32), il n'y a pas lieu de voir un droit au divorce avec possibilité de contracter une union avec une autre personne; il n'y est question que de séparation d'avec une personne adonnée à l'adultère. Mais même cette simple séparation est seulement permise, elle n'est pas obligatoire. La séparation n'est pas une cessation du mariage, elle n'est qu'une cessation, temporelle ou perpétuelle, des relations conjugales. Mais si, par exemple, l'épouse coupable venait à se repentir, le mari commettrait un grand péché en ne lui pardonnant pas... Seulement la mort d'un des conjoints dissout le mariage, et encore pas complètement... » (152 s.). C'est à cause de cela que le premier mariage est « incomparablement plus élevé et plus pur que le second » (ibid.) et qu'il est défendu aux prêtres de convoler en secondes noces.

Le *célibat* pour motifs supérieurs (v. p. 179) l'emporte sur le mariage, car « la vie de famille est en général quelque chose qui empêche de se donner entièrement au service de Dieu » (155).

Les relations conjugales sont un obstacle au recueillement et à la prière; c'est pour cela que les pieux chrétiens s'abstiennent de l'usage du mariage durant les jeûnes et à la veille des fêtes (158).

Le mari doit être le chef de la famille, sinon l'union au foyer domestique est impossible. La charité exige qu'il y ait un père qui commande. L'égalité est « très belle là où la charité vient à manquer » (161).

La cause principale de l'immoralité n'est pas la sensualité; c'est surtout la *volonté* qui est impure. Il y a deux grandes sources des péchés: la sensualité du corps et l'orgueil de l'esprit (196 s.).

La *propriété privée* est solidement établie par l'Ecriture. Il ne faut pourtant pas oublier que « le propriétaire absolu est Dieu seul ». Le droit de propriété a ses profondes racines dans le travail. L'Evangile souligne le caractère conditionnel et transitoire de la propriété. Une fortune n'est utile que quand elle est employée « en distributions », en œuvres de miséricorde. L'homme doit dominer les richesses et ne pas être dominé par elles. La pauvreté volontaire est supérieure à la richesse. L'important n'est pas d'être pauvre, mais d'être détaché de tout; S. Bernard a donné un magnifique exemple de détachement chrétien. Il n'y donc pas de mal à être riche, si l'on est détaché des richesses; mais c'est un péché de les rechercher avidement, même si on le fait pour aider les pauvres. Ni la richesse ni la pauvreté n'est un mal absolu; l'une et l'autre est bonne là où règne la charité. L'avarice est un péché, mais le gaspillage des biens matériels l'est aussi. Jésus n'a pas condamné la richesse comme telle; s'il a invité le riche jeune homme à vendre ses biens et à les distribuer aux pauvres, ce n'était qu'un conseil, non un commandement (224-240).

Nous avons le devoir de *jeûner*. Comme les Pères l'enseignent, il convient de jeûner surtout en esprit, c'est à dire mortifier ses passions. On doit jeûner selon ses forces, ses possibilités, sa santé. Pour ceux qui se portent bien le jeûne est obligatoire. L'intensité et la durée des jeûnes varient d'une Eglise pravoslave à l'autre. Ce n'est pas l'autorité ecclésiastique qui impose les jeûnes mais l'usage pieux et antique (250-258).

La *vérité* doit être saintement gardée en tout. Le mensonge est l'allié de la méchanceté, il a sa source dans l'impureté, l'avarice ou la vanité. La véracité doit se manifester dans la conformité de nos actions avec nos convictions, dans l'absence de toute affectation, dans la communication aux autres de tout ce qui leur peut être utile, dans la fidélité à ses promesses et aux contrats. L'adulation, sous toutes ses formes, est mensonge, péché. L'hypocrisie aussi. Commettent des péchés contre la véracité tous ceux qui « cherchent à donner une fausse apparence de leur extérieur », qui emploient des fards, des poudres, des corsets etc. Selon les Pères (Chrysostome, Dorothée), on peut mentir pour le bien du prochain quand le mensonge est le moindre des deux maux entre

lesquels il faut choisir; néanmoins, « tout mensonge que les circonstances nous obligent de commettre est un péché dont on doit faire pénitence » (259-266).

Le suicide est un grand crime (266 ss.).

Nous avons tous l'obligation morale de *travailler.* La valeur morale du travail dépend de sa nature, des motifs et du but poursuivi. Le travail doit produire des biens utiles à tous. Le travail physique et le travail intellectuel doivent se compléter l'un l'autre. Le travail du chrétien doit être « consacré au Christ ». La paresse est une source de péchés multiples; « un homme de vie irréprochable, mais paresseux, ne doit pas penser qu'il est en état de grâce, même si les autres le considèrent comme tel » (277). La charité est incompatible avec la paresse. Le labeur est un remède contre le péché. Travailler est un devoir vis à vis de l'Etat et de la société. « Il est honteux et moralement illicite de profiter des fruits du travail accompli par les autres, si l'on n'a pas de part dans le travail des hommes, si l'on ne leur rend pas ce qu'on en a reçu » (278). Les dignités, les privilèges et les richesses obligent à un travail particulièrement intense. Le paresseux commet un péché contre la justice. « Il est tout naturel que la paresse des personnages de classes sociales supérieures et des riches irrite les classes ouvrières » (ibid.). Le travail doit être subordonné à la destination éternelle de l'homme.

La *joie du cœur* est un signe distintif du christianisme. Les réjouissances honnêtes en soi sont permises et nécessaires pour autant qu'elles sont un bon repos. Toute réjouissance qui trouble l'âme et « chasse de l'esprit la pensée de Dieu » est péché. Les réjouissances de caractère théâtral sont plus ou moins condamnables, car elles impliquent un élément de mensonge, elles habituent à se conduire dans la vie quotidienne d'une façon théâtrale, hypocrite, mensongère. Pour la même raison les mascarades sont illicites. Les danses peuvent être honnêtes, elles peuvent même avoir un caractère religieux, comme en Abyssinie par exemple, mais d'ordinaire elles sont mauvaises, étant donné qu'elles représentent des « symboles de relations sexuelles ». La musique trop sentimentale est immorale. Les jeux de hasard sont aussi condamnables (280 ss.).

L'*hospitalité* est excellente, elle est un devoir, mais l'usage de porter des toasts « ne peut pas être en harmonie avec la disposition d'âme chrétienne » (296).

Une bonne *lecture*, est un excellent repos. Il convient surtout de lire régulièrement la Bible, en ne cherchant pas tant à comprendre qu'à « amener au cœur ce qui est lu » (302). La lecture des livres profanes doit être modérée.

Le chrétien a le devoir moral de traiter les *animaux* et toute la nature comme des moyens donnés par Dieu pour atteindre le but final de la vie. Il doit donc en faire usage avec un certain respect, avec soin et modération. Nous devons aimer la nature pour apprendre à aimer le Maître de la nature. La chasse est permise seulement quand il s'agit de détruire les animaux nusibles ou de se procurer le nécessaire à la vie; la chasse par pur plaisir est un péché double: c'est de la fainéantise et de la cruauté. Les combats de taureaux et les courses de chevaux sont « des plaisirs cruels » (308-314).

* * *

L'archiprêtre Grégoire Diatchenko a composé un gros livre fort sympathique: « Leçons et exemples de charité chrétienne » ([1]). Ce n'est pas, à proprement parler, un traité de morale; c'est plutôt, comme les sous-titres l'indiquent, une explication de la partie morale du catéchisme, explication renforcée d'un « recueil systématique » de textes bibliques, de passages tirés des œuvres des Pères de l'Eglise ou de différents auteurs pieux, y compris quelques écrivains catholiques, d'exemples empruntés à des vies de saints ou à l'histoire de l'Eglise. Ce recueil est fait selon l'ordre du décalogue. Il y a là des matériaux précieux pour comprendre la pensée pravoslave orthodoxe sur différentes questions de morale. L'exposé est plutôt populaire, mais le fond est d'une grande érudition; des pensées profondes et des *excursus* scientifiques n'y sont pas rares. Relevons quelques passages aptes à faire ressortir les traits caractéristiques de la piété russe.

Les actes de *charité* envers le prochain se divisent en actes de justice, de miséricorde et d'amitié. La justice exige qu'à l'égard du prochain nous soyons véridiques, sincères, honnêtes et reconnaissants. La miséricorde consiste à consoler les affligés et à leur

([1]) *Ouroki i primièry khristianskoï lioubvi*, St Pétersbourg, deuxième édition, 1902.

faire du bien de bon cœur, sans chercher l'intérêt personnel, avec affabilité (laskovost'), amour pour tous, patience, pardon des offenses. Les bonnes amitiés sont très précieuses et doivent être soigneusement cnltivées (75-82).

Nous devons faire des « *exercices* » spirituels pour former et sanctifier les facultés de l'âme. La raison, l'intelligence doit être perfectionnée par le moyen des bonnes lectures, des conversations pieuses, et en tenant compte des conseils reçus de personnes qui ont de l'expérience. On exerce la volonté en pratiquant l'humilité, la doucer, la continence, la serviabilité, l'obéissance; en recherchant la compagnie des bons, en évitant les méchants; en prenant une vertu comme fondamentale et en s'y exerçant plus particulièrement. On forme le cœur en développant le goût des choses sacrées, des offices liturgiques, de la prière, surtout la « prière de Jésus » (102-104).

Le grand moyen de santification est la *communion fréquente.* La communion en esprit (d'intention) a aussi son utilité; ceux qui pour des raisons graves ne peuvent pas aller à la messe, doivent faire des « poklony » et prier avec ferveur au moment du « sacrifice sacré » qui s'accomplit à l'église de l'endroit (105-107).

Il convient de lire avec assiduité l'Ecriture et les œuvres des Pères de l'Eglise (118 s.).

Il faut avoir une crainte salutaire de Dieu, tout en espérant en lui et en l'aimant (132 ss.).

Le matérialisme est un terrible péché (165-174; l'auteur réfute à fond la doctrine matérialiste).

Le culte des saints et des anges ne s'oppose pas au culte de Dieu: il en est un aspect (214-220).

Le culte des *icones* est légitime et très antique. Il a de profondes racines dans la Bible, l'enseignement des Pères et la pratique des saints. Il faut porter une petite croix sur la poitrine, comme le faisaient déjà les premiers chrétiens en signe de fidélité à Jésus-Christ; c'est un excellent moyen pour lutter contre Satan et pour « chasser tous les maux ». Les icones nous instruisent, elles représentent des vérités de foi et expriment la sainteté. Par elles, Dieu opère une multitude de miracles. Dieu punit sévérement les offenses faites aux icones. Evidemment, on doit éviter toute idolâtrie (222-239).

L'avarice, l'attachement à l'argent est péché mortel (242).

La *gourmandise* est préjudiciable pour la vie chrétienne; elle engendre l'impureté. On doit éviter les mets « qui engraissent » et excitent la sensualité; on doit renoncer à la *vodka* et autres boissons alcooliques. L'usage du tabac est aussi une sorte de gourmandise; il est donc coupable et ne convient pas aux chrétiens, surtout aux ecclésiastiques. Les commerçants de vin sont de vrais assassins (251-270).

L'orgueil sous toutes ses innombrables formes est un grand péché, une source de péchés (271-280).

Le deuxième commandement de Dieu ordonne la pratique des vertus suivantes: la pauvreté, la libéralité en aidant le prochain, la continence, l'humilité, « le jeûne ». Le *jeûne* nous rend maîtres de la chair, favorise la prière, appaise le courroux divin, nous procure des mérites (282-306; l'auteur réfute avec soin les objections courantes contre la pratique des jeûnes).

Ne pas écarter les causes de distraction durant la prière est un grand péché (335).

Il faut avoir un grand respect pour l'église, la maison de Dieu. On doit vénérer d'une façon très particulière les « *sviatyni* » de l'église: le Saint Sacrement, les huiles saintes, la croix, le livre de l'Evangile, les icones, les reliques (348).

On doit sanctifier les *dimanches* et les jours de fête: s'abstenir des « occupations ordinaires », accomplir des œuvres de charité et de piété, être charitable « non seulement envers les hommes, mais aussi envers les animaux domestiques » (Luc XIV, 5), aller prier à l'église, y communier (359). On doit commencer à sanctifier les jours de fête dès la veille au soir; ainsi il est défendu d'aller au théâtre le soir qui précède une fête. Aller au bazar le matin d'une fête est un grand péché (361). Les jours consacrés à Dieu on doit éviter les distractions, les dissipations et en général tout ce qui trouble ou irrite. Ceux qui ne peuvent pas aller à l'église doivent, au moment de la consécration, « envoyer à l'église une pensée de vénération, un désir pieux; qu'ils se sanctifient en faisant des signes de croix, comme s'ils étaient parmi ceux qui assisent devant l'autel; l'ange du temple les recevra et, de loin, les considérera comme réellement présents » (363).

On doit célébrer la fête de Pâques d'une façon tout à fait exceptionnelle, car c'est « la fête des fêtes, le solennité des solennités » (paroles du rituel; 380 ss.).

L'observation des jeûnes est un grand devoir. On doit faire abstinence déjà durant la semaine qui précède le Carême (389).

Il convient d'aller à *l'église* propre de corps et d'âme, vêtu de façon modeste, d'y garder strictement le silence. On ne doit jamais quitter l'église avant la fin de l'office divin. On baise les icones avant ou après les offices, il est défendu de le faire durant les rites sacrés (405 s.).

Les jours de fêtes on doit faire des actes de miséricorde, prier « la plus grande partie de la journée », entretenir des conversations pieuses, lire des « livres salutaires » (412 ss.).

Le cinquième commandement de Dieu nous invite à honorer nos parents, les supérieurs, les personnes âgées. Le *tsar* est notre « père terrestre », c'est donc lui qu'il faut respecter et aimer le plus après Dieu (440); il n'est pas permis de critiquer ses actions, même en pensée. L'autocratie du tsar sur la terre est sacrée, elle est une image de l'autocratie de Dieu au ciel (465). Dieu *a*) intronise le tsar, *b*) d'après le droit divin de succession, *c*) en lui conférant un don spécial, *d*) pour le bien du peuple; « voilà les propositions fondamentales ou dogmes (? dogmaty) du droit impérial... sanctionnés par l'autorité du Roi des rois » (466). Le tsar est le chef, l'âme de la société, de ce corps qui ne peut pas vivre sans lui, sa tête (467). La désobéissance au tsar est un péché (517). En second lieu on doit vénérer la hiérarchie ecclésiastique et les pasteurs d'âme (480 ss.).

Les jeunes gens ont le devoir de respecter les *vieillards*, même ceux qui sont leurs subordonnés (493 s.). Ne pas se lever devant une personne âgée, ne pas lui céder sa place quand l'occasion s'en présente, l'interrompre etc., voilà autant de péchés (527).

C'est un péché grave de blesser le prochain par des paroles vulgaires (563 s.).

La *charité chrétienne* nous impose le devoir de servir les malades, de consoler les gens attristés, d'être « amical », aimable envers tous, de pardonner les offenses (575 ss.).

Etre peu charitable envers les pauvres est un péché contre la *justice*, contre le huitième commandement. Les vols sacrilèges sont de grands crimes. La *paresse* est aussi une violation de la justice. Il est défendu de prendre des intérêts élevés en prêtant de l'argent; en prêtant aux pauvres on ne doit jamais prendre de pourcentage. Les vertus recommandées par le huitième commandement sont: le « respect » scrupuleux du bien d'autrui, le

désintéressement, la véracité, la justice dans les procès, la miséricorde envers les pauvres, la pauvreté volontaire (629-644).

Le neuvième commandement condamne: la calomnie, la médisance, le bavardage inutile, les expressions grossières, les défauts de langue féminins, les moqueries; le mensonge est péché, même quand il s'agit de buts vertueux à atteindre (645-666).

Le dixième commandement prohibe tous les désirs de faire quoi que ce soit d'immoral; il défend en particulier d'être envieux, d'être mécontent de son sort, d'avoir des désirs impurs. Pour chasser les pensées contraires à la chasteté, il faut recourir à la « prière de Jésus », aux signes de croix, à la lecture de livres saints, à la communion fréquente, à la méditation; on doit fuir les occasions dangereuse. La cupidité et l'ambition sont aussi condamnées (677-697).

* * *

L'archevêque Nicanor est l'auteur d'un livre de vulgarisation représentatif d'un genre très répandus dans l'ancienne Russie. Il convient d'en parler à cause de l'influence considérable que Mgr Nicanor a exercée dans les milieux ecclésiastiques russes. C'est « La doctrine de la morale » [1]. Ce livre a peu de valeur scientifique; certains de ses paragraphes contiennent même un vrai défi au souci le plus élémentaire de la vérité. Presque aucune indication des sources. On y retrouve néanmoins, dans la partie positive et non polémique, quelques traits caractéristiques de la bonne spiritualité russe. Suivons donc notre auteur.

L'homme a été créé à l'image et à la *ressemblance de Dieu*. L'image de Dieu se trouve dans les facultés naturelles de l'âme humaine immortelle, la ressemblance s'acquiert par la vie en Dieu. Le péché a détruit cette ressemblance, mais l'image de Dieu en l'homme « n'a pas disparu » (9).

Le niveau moral était très bas chez les peuples anciens, il l'est encore de nos jours chez les païens. Les systèmes philosophiques anciens et occidentaux n'ont pas pu produire une morale solide. L'éthique fondée sur les sciences naturelles est extrêmement pauvre (11-32).

[1] *Outchénié o nravstvennosti*, Kazan, 1910.

Il faut admettre une *morale naturelle*. Elle se manifeste dans un vague besoin de l'âme de vivre selon Dieu et d'être heureux. Il existe un « *sens moral* » fondamental dont dépendent les « sens moraux » particuliers. Le sens moral est « un mouvement du cœur » indépendant de l'autorité de la raison. Tantôt il nous tranquillise, tantôt il nous inquiète. Les lois et les traditions ne doivent pas avoir d'influence sur nous, si elles ne sont pas approuvées par le sens moral intérieur; c'est du sens moral que toute loi tient sa valeur morale (33-41).

Un second facteur primordial de la vie morale est la *liberté morale ;* elle est plus que la simple « liberté psychologique », car elle est la cause de nos actions, bonnes ou mauvaises. La liberté morale peut se développer soit dans la direction du bien, soit dans celle du mal. C'est dans le christianisme qu'elle a atteint son plein épanouissement. Dieu étant l'Etre qui possède la liberté morale absolue (l'amour absolu du bien), toute notre liberté, pour être vraiment morale, doit tendre vers Dieu (33-49).

La *loi morale* éternelle et immuable se manifeste en nous par la loi naturelle et par la Révélation positive; au fond ce ne sont que deux aspects d'une seule Révélation unique. Ce que Dieu exige par les commandements extérieurs, la loi intérieure l'exige sous forme de « processus psychologique » (51).

La conscience est une connaissance simultanée de nos actions libres et des mouvements, agréables ou non, du sens moral (53). La conscience est un juge, mais ce juge peut avoir de graves défauts.

L'homme peut arriver jusqu'à une pleine négation de la loi morale naturelle, comme c'est le cas pour les *jésuites ;* c'est l'antinomisme. Mais les catholiques sont coupables aussi parce qu'ils sont, en même temps, nomistes, ils réduisent toute la morale à un ritualisme monstrueux et à la casuistique (57 s.).

Le *décalogue* est obligatoire pour les chrétiens, mais dans l'Ancien Testament il avait une importance « incomparablement plus grande » (63). Etant une « loi de l'esprit », la loi évangélique est « complétement différente » de la loi naturelle et Mosaïque (69).

Le Christ est le modèle de perfection morale qu'il faut *imiter*. La loi divine était « continuellement gravée dans le Cœur de Jésus-Christ ». En lui, tout était bien ordonné: les facultés inférieures étaient subordonnées « à la volonté libre, au cœur pur, à l'esprit divin ». Il a donné l'exemple de l'obéissance, même à des hommes,

de douceur, d'humilité. L'imitation de Jésus-Christ s'impose à tous les chrétiens; c'est le grand moyen pour rétablir en nous la ressemblance avec Dieu. Ce ne sont pas les miracles, mais les qualités morales de Jésus-Christ que nous devons imiter, surtout l'ardente *charité de son Cœur.* Par la voie de l'imitation on doit en venir à s'assimiler l'esprit du Sauveur (70-87).

La morale du Christ est contenue surtout dans les neuf *béatitudes* qui sont, pour ainsi dire, le décalogue du Nouveau Testament; toutes « les vertus les plus importantes y sont indiquées » (88).

Les vertus peuvent être pratiquées avec l'aide de la *grâce,* cette force divine qui est donnée surtout dans les sacrements (92).

La vertu chrétienne doit avoir les qualités suivantes, elle doit être: libre, ne pas être une disposition d'âme naturelle ou une habitude; universelle, embrasser toutes les facultés de l'âme et toute la loi; continuelle; mue par le motif d'amour de Dieu; ardente; confiante en l'aide de la grâce. Elle ne doit pas se borner à observer la loi morale naturelle, qui « se trompe souvent », mais la corriger, la transfigurer. Une en son essence, elle se différencie d'abord en foi, espérance et charité, puis en esprit de prière, mortification, miséricorde etc. (104-109).

Le *vice* se développe jusqu'à devenir passion. Il se différencie, lui aussi, mais en une multitude de péchés d'action, de pensée, d'omission, d'ignorance coupable. Tout péché grave commence par un péché véniel; ainsi la dérision qui calomnie commence par le rire. Parmi les péchés graves, c'est-à-dire les violations des commandements de Dieu et de l'Eglise « évidents », ils y en a qui sont particulièrement graves; ils s'appellent péchés mortels. Les *péchés mortels* sont ceux « qui touchent aux objets supérieurs du culte de Dieu et de la vie surnaturelle, qui sont commis en état de mort morale et conduisent directement à la mort éternelle ». Tels sont: l'orgueil, l'avarice, l'impureté, l'envie, la gourmandise, la rancune, la paresse. On distingue différents « états vicieux »: simple ignorance, insouciance, illusion, esclavage, obstination dans le mal (110-120).

En plus de la charité pure, on peut se stimuler à la vertu en s'appuyant sur des *motifs* secondaires, les récompenses divines, par exemple (121 ss.).

Pour résoudre *le conflit apparent des devoirs,* il convient de se méfier de la casuistique catholique et de s'en tenir à des règles générales, telle que l'application de la hiérarchie des devoirs (129).

Pour mener une vie morale, il faut toujours avoir en vue la fin de l'homme: se rendre *ressemblant à Dieu.* Au ciel il y a différents degrés de gloire, selon une plus ou moins « vivante » communication des élus avec le Prototype et Père céleste (131). —

A la fin de son livre Nicanor ajoute plusieurs paragraphes sur l'histoire de la morale et les systèmes de morale catholique, protestante et autres. Il reproche à S. Ambroise d'être trop « juridique », à S. Augustin d'avoir créé une fausse doctrine sur la grâce, à S. Thomas d'Aquin de suivre les moralistes païens, aux jésuites d'être pélagiens, de ruiner la morale en la soumettant à une fonction, à une charge, notamment celle du pape (135); il constate qu'en Russie l'enseignement moral, sans être « particulièrement original », a toujours eu un caractère nettement ascétique.

Voici les reproches que Nicanor fait à la doctrine catholique (138-144); comme il le dit, c'est bien à la doctrine qu'il en veut.

Tandis qu'en Orient les meilleurs chrétiens fuyaient le monde et ses tentations, se cachaient au loin dans le désert, en Occident les chrétiens gravitaient vers Rome et son esprit de domination mondiale. La morale catholique sombra dans les traditions éthiques païennes romaines. Les indulgences, qu'on achète pour de l'argent, permettent de vivre sans faire des efforts pour être vertueux. Les ecclésiastiques catholiques sont des personnages mondains qui prennent place dans les parlements (et les prêtres pravoslaves à la Douma ?), fréquentent les théâtres, ont des manières affectées, ne s'arrêtent devant aucun mensonge, aucune tromperie. Il se tiennent à l'écart du peuple pour mieux le dominer. Le célibat précipite les prêtres catholiques dans le concubinat.

N'ayant ni famille ni patrie et disposant de grandes richesses, ils arrivent à leurs buts par tous les moyens immoraux. Le pape exige qu'on le reconnaisse comme libre de tout péché, incapable de pécher, que tous lui baisent le pied et qu'on l'adore comme une idole. Les crimes des papes dépassent tout ce qu'on peut imaginer; ainsi, durant les offices à l'église le pape reste assis sur l'autel, à la place du corps et du sang du Christ !

Le pape se proclame chef de l'Eglise céleste, dont les anges font partie. Les employés d'église montent sur les autels. Pour peindre des images saintes on utilise des modèles indécents. On orne les églises d'anciennes statues païennes. Les offices liturgiques catholiques sont des représentations théâtrales avec orchestre. Les papes ne pensent qu'à conquérir le monde entier. Le catho-

licisme est un esclavage spirituel; le catholique, comme le Juif, est emmailloté dans de multiples prescriptions, les inspirations du cœur sont étouffées en lui. Aux offices liturgiques tout est prévu et prescrit: le ton de la voix du célébrant, l'élévation des yeux, etc. Les prières des fidèles sont aussi mécaniques, « sans attraction personnelle ». « Toute la vertu des papistes se réduit surtout au ritualisme ». Les confesseurs catholiques ne cherchent pas à « perfectionner » les fidèles, mais à en faire des sujets dévoués du pape. Les catholiques pensent qu'à l'égard des non-papistes tous les crimes leurs sont permis; ils raisonnent comme des talmudistes. Leurs façons d'agir n'ont rien de commun avec le christianisme. Les religieux catholiques sèment partout des troubles; pour eux tous les moyens sont bons. Les jésuites suivent la règle: ne fais pas ce qui est moralement bon, mais ce qui vaut mieux pour atteindre tes fins. Les « laquais du pape » traversent mers et continents pour créer partout des fils de l'enfer, des fanatiques. Les catholiques remplacent la vie dans le Christ par la discipline. —

On se demande comment un chrétien, voire un évêque et un moraliste, en arrive à dire d'aussi grossières déformations et des généralisations aussi calomnieuses. D'aucuns diront qu'il n'y a là que malhonnêteté. Pour notre part nous préférons y voir un cas aigu de psychologie religieuse, une aberration intellectuelle due à l'action combinée et déprimante d'une multitude de facteurs: historiques, ethniques, pédagogiques et autres. Vraiment il est temps d'élaborer une science unioniste nouvelle: la psychologie interconfessionnelle. Il est d'autant plus urgent de le faire et de dissiper ces préventions pathologiques, que les Sans-Dieu militants de Russie exploitent largement des pamphlets, comme ceux de Nicanor ou de Samarine, pour « prouver » à bon marché que l'Eglise du Christ est une institution nuisible sous tous les rapports [1].

[1] Les cas comme celui de Nicanor ne sont pas rares dans la littérature russe anticatholique. L'évêque Ignace Briantchaninov, une grande autorité en matière de doctrine ascétique, prétend que les saints catholiques les plus authentiques sont simplement des fous (*Sotchiniénia episkopa Ignatia*, St Pétersbourg, 1886, vol. IV, p. 486). Pour Khomiakov, un homme pourtant profondément religieux, la papauté est « l'unique vraie plaie de l'humanité » (*Sobranie sotchinenij*, 5me éd., II, p. 394) Mystères psychologiques ! On trouve d'ailleurs aussi chez des auteurs catholiques des jugements sur les désunis d'une légèreté impardonnable.

* * *

M. Menstrov, prêtre pravoslave, est l'auteur d'un livre intitulé: « Leçons de morale chrétienne orthodoxe » [1].

Menstrov est peu personnel. Il s'en tient aux grandes lignes des systèmes de morale russes modernes qu'il cherche à exposer d'une façon intéressante, agréable à lire. Il appuie ses affirmations sur des exemples tirés des vies de saints ou de personnages remarquables par leurs vertus, pravoslaves ou même catholiques. On ne trouve pas chez lui de sorties haineuses contre le catholicisme. De petites poésies viennent agrémenter la doctrine.

Avec les moralistes de l'école de Ianychev, Menstrov attribue une importance capitale au « *sens moral* » et au « sens de la conscience » (5 ss.). Il distingue la liberté « naturelle » de la liberté « morale »; cette dernière peut évoluer dans des directions contraires et devenir ou bien « réellement mauvaise » d'abord et « idéalement mauvaise » à la fin (en enfer), ou bien « réellement bonne » dès les premiers pas et « idéalement bonne » au terme (au ciel; 12-19).

Après avoir prouvé la supériorité de la morale évangélique par rapport à la morale naturelle ou Mosaïque (25-40), il parle des *béatitudes* du sermon de la Montagne et des motifs plus ou moins parfaits qu'on peut légitimement avoir pour suivre les « invitations » du Christ (41-45).

Au chapitre des *péchés*, notre auteur ne distingue pas nettement entre péchés mortels et péchés véniels, il ne voit que les degrés innombrables de gravité que les violations de la loi divine peuvent avoir; il n'est pas question de la *parvitas materiae*, mais seulement de la « clarté » avec laquelle la volonté de Dieu qu'on viole est perçue et du rôle de la volonté (54).

Voici sa définition de la *vertu :* « Une libre, consciente, sincère et active tendance à conformer ses pensées, désirs et actions avec la loi morale de Dieu, selon l'esprit et l'exemple qu'on trouve dans la vie de Jésus-Christ » (65). La vertu chrétienne dépasse de loin les vertus naturelles, car elle est pratiquée par la force de

[1] *Ouroki po khristianskomou pravoslavnomou nravooutchéniout*, St Pétersbourg, 1912.

la grâce (67-73). Menstrov insiste sur la nécessité d'imiter Notre-Seigneur pour être parfait au point de vue moral. La parfaite *imitation du Christ* consiste à avoir pour tous les hommes cette charité « dont brulait le Cœur du Christ » (81). C'est donc la charité qui est le grand principe de morale chrétienne; elle doit avoir toutes les qualités énumérées par S. Paul au chapitre XIII de la première épître aux Corinthiens (93 ss.).

Ce que Menstrov enseigne sur nos devoirs envers Dieu se trouve dans tous les traités de morale russes classiques que nous avons examinés plus haut. Il a de belles pages sur la prière. A propos du jeûne, il cite les paroles de S. Séraphim de Sarov: « Le vrai jeûne ne consiste pas seulement à affaiblir la chair, mais à donner à un affamé le morceau de pain qu'on voulait manger » (133).

En traitant des devoirs du chrétien envers le *prochain*, Menstrov fait ressortir les vertus qui, selon lui, doivent être l'expression de la charité: la sincérité, l'honnêteté chrétienne « qu'il ne faut pas confondre avec l'honnêteté civile ou légale », la véracité qui exclut même de petits mensonges par plaisanterie, l'esprit de confiance envers les gens vertueux, la justice qui est réglée par les lois de l'Etat, la bienveillance universelle, la compassion et la prédisposition à se réjouir des joies du prochain, la patience, la miséricorde, l'amabilité (136-174).

Dans les chapitres qui concernent les devoirs du chrétien envers *soi-même*, Menstrov, avec bon nombre de moralistes pravoslaves modernes, met en relief la valeur des connaissances scientifiques pour développer notre ressemblance avec Dieu quant à l'intelligence; il y à profit a étudier la littérature, les sciences naturelles, la philosophie, l'histoire etc. (186). Menstrov désire aussi que l'on soigne le sens esthétique, que l'on veille à ce que tout soit beau dans le culte divin (188); il ne condamne pas la musique et la poésie avec la rigueur d'un Popov (191).

Menstrov donne plus de place aux *questions sociales* que la plupart de ses confrères. Il pose comme principe qu'on ne peut acquérir le bien-être et les richesses « que par le travail honnête » et sans empiéter sur le temps qu'on doit consacrer aux exercices de spiritualité (217). Il veut qu'on ait « la joie du cœur », il permet les réjouissances honnêtes « en tant que repos après le travail » (219). Il condamne sévérement l'avarice. Il prend la défense de la propriété privée, « qui était, est et sera le fondement de la famille, de la société et de l'Etat » (299). Il prouve que le droit de

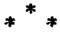
succession est légitime. Il réfute longuement le « socialisme démocratique » et le communisme athée (301 ss.).

Menstrov se montre très russe quand il recommande chaudement le respect dû aux personnes âgées (249).

Selon notre moraliste, le mariage chrétien « vaut jusqu'à la mort » et « doit être, quant à l'idée (?), indissoluble » (253). Il évite de parler du divorce. Le mariage entre proches parents « n'est pas permis » (257).

Menstrov rejette l'émancipation de la femme; il veut néanmoins que les femmes aient une bonne éducation et soient instruites (261).

Il est partisan décidé de la monarchie absolue; il l'est en tant que moraliste surtout.



Un autre prêtre pravoslave, le Père M. Bérézine, est l'auteur d'une « Doctrine morale chrétienne orthodoxe » [1]. Ce livre ressemble beaucoup à celui de Menstrov dont nous venons de parler; il est seulement moins volumineux. On y sent aussi l'influence de Ianychev et de Martensen. Bérézine attribue également une importance capitale au « *sens moral* ». Il trouve que la doctrine du Christ est « extrêmement individuelle » (29). Comme Menstrov, il parle longuement du travail chrétien et réfute le « socialisme démocratique », en prouvant que seul le christianisme peut résoudre la question sociale (126-146). De même que Menstrov, il insiste sur le devoir qu'ont les chrétiens d'imiter Jésus-Christ, de se pénétrer des sentiments qui animaient « *le cœur du Sauveur* » (39-42; 75). Avec Menstrov, avec Théophane le Reclus plutôt, il relève la haute valeur de l'ascétisme, des jeûnes surtout, pour mener une vie vraiment morale. Signalons quelques passages caractéristiques de ce petit livre.

Bérézine affirme que les commandements du Christ nous « sont présentés sous forme de prières ou d'exhortations »; la sévérité et les menaces de l'Ancien Testament leur sont « étrangères » (30).

Le *péché mortel* a lieu, selon Bérézine, « quand on se donne entièrement au pouvoir de la disposition vicieuse (de son cœur)

[1] *Pravoslavnokhristianskoïe nravooutchéniè*, Tver, 1912.

et quand on n'écoute pas la voix de la conscience et de la volonté divine » (37). Bérézine veut que l'on ait une grande vénération pour les « sviatyni » de l'église, les icones surtout (58 s.). En vrai Russe, il exalte l'hospitalité due aux pèlerins (73).

Bérézine cherche à démontrer l'utilité de la philosophie et des sciences pour le perfectionnement de la vie chrétienne et recommande chaleureusement le culte du beau authentique (81 ss.).

Il condamne les attitudes « injustes » et « inhumaines » envers les animaux; la charité doit s'étendre même aux insectes (97).

Bérézine n'oublie évidemment pas de parler, avec tous les moralistes russes, du respect dû aux vieillards (100).

Notre auteur est très monarchiste. Il considère que l'onction qui a lieu au couronnement du tsar est un sacrement, une réitération du sacrement de confirmation (122).

A la fin de son livre Bérézine parle du Royaume de Dieu, « fin de la création et essence de l'œuvre du Christ ».

* * *

L'archiprêtre N. Stelletsky, professeur à l'université de Kharkov, a composé un « Essai de théologie morale orthodoxe au point de vue apologétique » (1). Ce livre ne traite que de l'essence et des principes généraux de la morale chrétienne. Comme beaucoup d'ouvrages de morale pravoslaves à allure scientifique, il contient plus d'exposés de systèmes de morale occidentaux et de leurs critiques mutuelles, que de données positives sur la façon pravoslave orthodoxe de concevoir la morale. Stelletsky a emprunté la plupart de ses assertions à des auteurs étrangers; les conceptions personnelles sont assez rares chez lui. Il ne présente donc pas un grand intérêt pour nous.

Dans la préface du livre, Stelletsky s'élève avec raison contre l'évêque Stéfan, Olesnitsky et tant d'autres moralistes russes qui ne veulent pas entendre parler de « loi » et de « devoirs » en matière de morale, ces notions étant « propres aux Juifs et aux catholiques »; il prouve sans difficulté que ces concepts sont « tout à fait orthodoxes » (XXII).

(1) *Opyt nravstvennavo pravoslavnavo bogoslovia v apologuétitcheskom osviéchtchénii*, Kharkov, 1914, vol. I; nous ignorons si les volumes suivants ont paru.

Stelletsky nous avertit aussi dans sa préface qu'il a puisé ses considérations non seulement chez des protestants comme Martensen, mais aussi en bonne partie chez un « éminent moraliste contemporain » Victor Cathrein, auteur « de nombreux ouvrages sérieux », dont les argumentations ont une « force invincible » (XXVII); et de fait à beaucoup d'endroits du livre on sent des mises au point de Cathrein. Stelletsky semble ignorer que Cathrein fut jésuite, car plus loin (295 ss.). il fait une charge à fond contre les jésuites qu'il considère comme radicalement incapables de parler de morale et coupables de tous les crimes.

Il rejette le « *nomisme* » catholique: « la lettre morte de la loi », « les ordonnances et prescriptions extérieures et arbitraires », le ritualisme et la casuistique romaine, la « multitude et variété infinie de statues, de croix, de médailles, d'images saintes », dont les catholiques font dépendre la morale (286). Stelletsky est d'avis que S. François de Sales a emprunté son « quiétisme », si opposé au nomisme, chez... Spinoza (339).

Sur le péché, Stelletsky répète ce que disent la plupart des moralistes russes: les péchés mortels sont ceux parmi les péchés graves qui indiquent « une obstination dans le mal, une méchanceté impénitente, une perte de toute aptitude de recevoir la grâce » (377). Les péchés véniels « n'éteignent pas la vie spirituelle », ils laissent la possibilité de « converser avec Dieu » (382).

A la fin de son livre Stelletsky s'en prend de nouveau aux catholiques. « Le catholicisme attribue plus d'importance aux actions extérieures qu'aux dispositions intérieures ». La morale y a un caractère « plus juridique que moral ». Le catholicisme a créé la casuistique. Déjà certaines œuvres de S. Augustin sont « pleines d'esprit casuistique »; S. Grégoire le Thaumaturge, S. Grégoire de Nysse et S. Basile ont aussi contribué au développement de la casuistique catholique (406).

Stelletsky reproche aux jésuites d'avoir inventé la doctrine immorale du probabilisme. Le grand propagateur du *probabilisme* serait « un théologien italien, le jésuite (sic !) Alphonse Marie de Liguori ». Liguori serait « le chef du probabilisme jésuitique ». Stelletsky croit que, selon S. Alphonse, en prêtant un serment on peut employer des paroles à double sens, car dans ce cas on ne trompe pas le prochain, on s'arrange à ce qu'il se trompe lui-même. En vertu de son infaillibilité, le pape aurait sanctionné le probabilisme au point d'en faire la doctrine morale catholique propre-

ment dite. Les jésuites, et en particulier Liguori, auraient été aussi les promoteurs d'une autre doctrine immorale, l'*attritionisme*, cette doctrine qui nie la nécessité de la charité comme motif de pénitence (407-409).

Notre auteur reproche enfin aux catholiques d'admettre les *adiaphora*, les actions moralement indifférentes.

Remarquons, pour terminer, que chez Stelletsky, à côté de ces absurdités, puisées chez des pamphlétaires occidentaux, il y a quelques excellentes pages sur la spiritualité et l'ascétisme, pages empruntées à Théophane le Reclus.

Stelletsky futch ronologiquement le dernier des moralistes russes de profession dont nous possédons un traité de morale. Trois ans après la publication de son « Essai » vint la terrible bourrasque révolutionnaire. Les bolchéviks ont établi un régime qui jusqu'à présent à rendu impossible l'apparition en Russie de n'importe quel ouvrage sérieux en matière de religion [1].

Quelques conclusions.

C'est au lecteur qu'il appartient de tirer de notre exposé les conclusions qu'il jugera les plus fructueuses pour le rapprochement des esprits. Nous n'avons pas l'intention de lui imposer les nôtres. C'est donc à titre d'opinions purement personnelles et hypothétiques que nous exprimons ici très brièvement nos propres pensées et appréciations de la doctrine morale pravoslave orthodoxe russe.

Certes, la théologie morale de nos frères désunis de Russie a de grands déficits; tous les théologiens russes qui en ont fait l'histoire en conviennent et ils le font en termes parfois injustes. Cette doctrine n'est pas à proprement parler une science, une théo-

[1] Il en est de même des pays récemment annexés à l'URSS. Les rares ouvrages pravoslaves qui ont pu y paraître depuis la fin de la guerre sont principalement des violentes attaques « théologiques » contre la papauté: tel sont, par exemple, les livres de l'apostat Kostelnik. Les bolchéviks savent très bien que la pravoslavie, pour autant qu'elle contient d'excellents éléments de christianisme authentique, est incompatible avec leurs principes, mais *pour autant* qu'elle nie l'autorité du pape, est l'alliée involontaire de l'athéisme dans sa lutte mondiale contre l'Eglise de Jésus-Christ.

logie élaborée par un travail coordonné et méthodique de plusieurs générations de spécialistes. Le vague, l'imprécis en est une note caractéristique; des confusions pénibles et décourageantes y sont fréquentes. On est mal impressionné en voyant jusqu'à quel point les influences étrangères submergent parfois les principes des Pères de l'Eglise, surtout chez les moralistes russes qui prétendaient faire de la haute science, comme Ianychev, Olesnitsky, Stelletsky et autres. On s'étonne de constater que, de tous les moralistes russes de profession, dont la plupart ont si largement utilisé les ouvrages d'auteurs protestants, pas un seul ne cite, au moins d'une façon suivie, des moralistes bulgares, serbes, roumains ou grecs des deux derniers siècles. Les conséquences inévitables du césaropapisme pèsent lourdement sur certains domaines de la morale: la solution des problèmes de justice est trop souvent abandonnée à l'Etat. Ce que la plupart des moralistes russes disent du divorce est inadmissible pour des catholiques. Souvent on se heurte à un rigorisme imprudent, nuisible à cause des réactions laxistes qu'il provoque nécessairement.

Néanmoins, malgré ces lacunes et d'autres que le lecteur aura peut-être remarquées dans nos citations d'auteurs pravoslaves, la morale pravoslave orthodoxe russe renferme des valeurs religieuses qui non seulement méritent notre attention, mais peuvent même nous servir de leçon salutaire et nous inviter à faire un examen de conscience. Que de piété dans la vénération des « sviatyni » de l'église, des icones surtout, et dans la façon de garder et d'utiliser les livres saints ! Quel sens profond pour le saint sacrifice de la messe dans les recommandations que les moralistes russes font à ceux qui un dimanche ne peuvent pas aller à l'église: ne pas déjeuner avant la fin de la messe à l'église paroissiale, allumer un cierge et faire des « poklony » quand les cloches annoncent la consécration, etc. Et en général la façon de passer les jours de fête proposée par les moralistes russes est d'une délicatesse de conscience exquise; le soin, par exemple, qu'on doit avoir d'éviter tout ce qui peut « troubler » la paix de l'âme les jours consacrés à Dieu est certainement d'un grand profit pour la vie spirituelle et morale.

C'est avec raison que les moralistes russes insistent sur le devoir de lire souvent et régulièrement l'Ecriture et les Pères.

La vie de famille, telle que la conçoivent la plupart des auteurs que nous avons étudiés, est sans aucun doute d'une haute valeur morale.

L'insistance avec laquelle les moralistes de Russie résument le travail de sanctification, quand ils disent qu'on doit faire des efforts pour restaurer en soi la ressemblance avec Dieu, est d'un charme spirituel incomparable. C'est la voix des Pères.

On croit souvent en Occident que la morale pravoslave-orthodoxe est exclusivement « passive ». Il y a là, croyons-nous, une grande erreur qu'il faut corriger. Nôn, le Russe qui veut être fidèle à la morale pravoslave authentique n'est pas indifférent aux souffrances du prochain, il est plein d'initiative, actif et d'une générosité rare, chaque fois qu'il s'agit de secourir les pauvres, de donner l'hospitalité à un pèlerin, de créer des asiles pour toutes les misères. Et si en Orient et en Russie on voit rarement ces élans collectifs supranationaux organisés pour secourir les malheureux du monde entier, élans qui font la gloire de beaucoup de congrégations religieuses catholiques, la faute n'en est pas à la morale pravoslave; le mal est d'ordre ecclésiologique, la cause de cette lacune se trouve dans l'état de séparation d'avec l'Église catholique, dans le manque d'unité entre les pays pravoslaves.

L'idée de l'unité radicale de la vertu, sur laquelle les moralistes russes insistent tant, nous paraît excellente et féconde en applications salutaires.

Mais ce que nous croyons devoir surtout mettre à l'actif de la morale pravoslave orthodoxe c'est le souci de ne pas pousser trop loin la distinction, en soi nécessaire, entre la morale et la spiritualité. Les moralistes russes ont grandement raison de tenir compte, dans toutes les questions importantes qu'ils examinent, de l'action de la grâce et de l'ascétisme chrétien.

Peut-on dire que l'éthique russe pravoslave a évolué ? Oui et non.

Comme nous avons pu le constater, sur certains points, par exemple le devoir strict de respecter les personnes âgées ou d'aider les pèlerins, rien n'a jamais changé chez les moralistes de Russie. Néanmoins on ne peut pas en dire autant de tous les points de doctrine et même de tel ou tel autre principe général.

La scolastique, malgré les fortes réactions auxquelles elle s'est heurtée, a prévalu chez quelques auteurs de l'école de Kiev et a suscité chez un certain nombre de moralistes russes une tendance, plus ou moins forte, à clarifier et définir les notions importantes de conscience, de liberté morale, de loi naturelle, etc. Elle a aidé plus d'un auteur russe à mettre de l'ordre dans son traité

de morale, à faire les distinctions nécessaires dans l'étude des devoirs du chrétien, à élucider des problèmes.

Plus profonde et plus étendue fut l'influence des moralistes allemands protestants sur leurs confrères russes pravoslaves, même par ailleurs très orthodoxes. C'est de là qu'est né chez quelques uns d'entre ces derniers cet enthousiasme pour le « sens moral » et pour « l'irrationnel » en morale, qui, à bien des points de vue, est incompatible avec l'intellectualisme vigoureux des Pères de l'Eglise, avec leur conviction que l'homme est un « animal doué de raison », avec leur enseignement sur l'obligation morale de soumettre tous les sentiments à la raison éclairée par la foi. C'est au vent de la Réforme, soufflant d'Allemagne, que sont dus de profonds revirements dans la façon pravoslave d'envisager certains points de morale. Nous avons en vue surtout ce fait que dans l'ancienne Russie l'éthique était extrêmement « juridique », « légale », pleines de prescriptions plus ou moins canoniques, parfois très onéreuses, tandis qu'aujourd'hui on est tombé dans l'excès contraire, dans une dépréciation par trop radicale de l'élément « juridique » en morale. Qu'on compare seulement la façon de parler du jeûne ecclésiastique des anciens moralistes russes avec celle des moralistes disciples de Ianychev ! Le protestantisme a produit en morale russe une révolution plutôt qu'une évolution.

Mais ne soyons pas trop pessimistes en parlant des influences protestantes. Malgré tout, les bonnes traditions ancestrales ne sont pas mortes chez les moralistes russes authentiques, loin de là. D'ailleurs, la morale protestante, très suggestive, a souvent attiré l'attention des moralistes de Russie sur des problèmes de morale qui se posent sur les confins de la psychologie et de la pédagogie, problèmes qu'ils ont cherché à résoudre selon la doctrine des Pères.

Espérons que nous verrons bientôt nos frères désunis de Russie reprendre les saines traditions doctrinales des meilleurs moralistes russes, les Tikhon Zadonsky et les Théophane Zatvornik, et contribuer un jour à l'assainissement moral non seulement de la Russie, mais du monde entier.

S. Tyszkiewicz S. J.

De ss. Cyrilli et Methodii amicitia dubia cum Photio

Anastasius Bibliothecarius s. Cyrillum « fortissimum amicum » Photii dicit. Idem Cyrillus cum Methodio fratre sub Photio patriarcha gravissimas legationes ad Chazaros et Slavos suscepit. Inde orientales permulti, e catholicis vero praeprimis F. Dvorník, deducunt ss. Fratres Photii sequaces et amicos fuisse. Contra ea slavistae et historici peritissimi, inde ab initio tractationis huius quaestionis, firmiter tenent ss. Fratres ecclesiae orientalis cum Roma unitatem ante schisma repraesentasse ac rixas byzantinas fugisse. Hanc aequam arduae quaestionis tractationem A. Gorskij, doctor pietate et scientia eminens in Academia ecclesiastica Moscoviensi, a. 1843 fundavit sobria scientifica recensione fontium palaeoslavicorum, Vitae Constantini (V C) ac Vitae Methodii (V M), qua doctissimo V. Jagić teste, novam aetatem (epocham) scientiae slavisticae inauguravit.

A. Gorskij testimonia primatus R. P. in palaeoslavicis VM et VC tractando adhuc haesitavit, existimans ista testimonia potius scriptori pannoniensi (discipulo s. Cyrilli) quam ipsis ss. Fratribus tribuenda esse (1). At eius discipuli (A. Voronov, E. Golubinskij e. a.) atque alii slavistae nec non historici demonstraverunt in VC et VM mentem ipsorum ss. Fratrum fideliter resplendere. Pauci quidem docti catholici (Ginzel, Martinov, Snopek) censebant Vitas palaeoslavicas ss. C. et M. spiritu photiano corruptas esse. Sed peritissimi slavistae et historici, schola slavistica Academiae ecclesiasticae Moscoviensis praeeunte, firmiter tenent VC et VM a fidelibus ss. Fratrum

(1) A. Gorskij eiusque discipuli (A. Voronov e. a.) in scriptis et sermonibus ad usum ecclesiae russicae non raro contendunt ss. Fratres primatum R. P. non agnovisse, in dissertationibus stricte scientificis autem aequius scribunt.

discipulis conscriptas esse in iisque animum ss. Fratrum ac mentem unitatis ecclesiae orientalis et occidentalis spirare. Ita Šafařík, Miklošič, Dümmler, Wattenbach, Hergenröther, Rački, Jagić, Vondrák, N. van Wijk, Lavrov aliique non pauci. Huic sententiae dissidium inter Photium et Ignatium patriarchas ac Photii pugna contra Romam difficultatem non parvam parabat. Recenter A. Lapôtre, É. Amann, V. Grumel, F. Dvorník aliique hanc difficultatem fere solverunt.

Dissidium inter sequaces patriarchae Ignatii ac factionem Photii etiam fontes historicos obscuravit. Scriptores utriusque factionis enim nimis subiective scribunt. J. Hergenröther in causa Ignatii plus iusto eius sequacibus fidere videtur (1). De depositione huius patriarchae Hergenröther quidem testimonium metropolitae Metrophanis memorat (2), qui narrat Ignatium explicite vel saltem implicite patriarchatu se abdicasse sub conditione, ut successor e sua communione (factione) eligeretur; attamen ipse exploratum habet electionem Photii haud ambigue illegitimam fuisse (3). V. Grumel et F. Dvorník autem eodem testimonio et ex aliis fontibus eruerunt electionem Photii quasi legitimam fuisse multosque ei bona fide adhaesisse (4). Post duos menses Ignatius, a sequacibus (monachis) impulsus, abdicationem suam revocavit. At quaestio legitimitatis Photii minime omnibus liquebat, neque post placabilem epistulam Photii missam papae Nicolao I. a. 860 ineunte et post synodum Photii a. 861 in qua, legatis papae consentientibus, Ignatius depositus est. Demum a. 864, postquam Constantinopoli excommunicationem Photii (a Nicolao papa) cognoverunt, patuit Photium non esse legitimum patriarcham. Legitimitas secundi Photii patriarchatus (877-886) post mortem Ignatii minus dubia erat. Photius saltem aliquos annos cum Roma reconciliatus pacem servabat. Itaque ss. Fratrum cum Photio communicatio illis annis, quantum admittenda est, nullam parat difficultatem.

Ante Ignatii patriarchae depositionem factio Photii duo commisit facinora, quae ss. Cyrillum et Methodium dure turbabant: Theo-

(1) J. HERGENRÖTHER, *Photius, Patriarch von Konstantinopel*. Tomi tres. Regensburg 1867-1869.

(2) O. c. I, 381 s.

(3) O. c. I, 380.

(4) F. DVORNÍK, *Le premier schisme de Photios* (*Bulletin de l'Inst. archéol. bulgare* IX, a. 1935, 301-325). Brevis conspectus in *Act. Conventus Velehrad.* 1936, 186 ss. — V. GRUMEL, *Regestes des Actes du patr. de Constantinople* I, 2 (1936) 69-71 (No 455) Idem in *Échos d'Orient* 37 (1934) 346 s. — E. HERMAN in *Or. Chr. Per.*, 1937, 692 s.

ctistus, paternus s. Cyrilli patronus, occisus est (a. 856), Theodora imperatrix vi in monasterium relegata est. Inde fere communiter deducitur ss. Fratres factioni Photii non adhaesisse, sed potius iniurias ac persecutiones in Ignatium illatas improbasse ac rixas et turbas byzantinas fugisse.

S. Cyrillus hoc tempore muneri professoris in Academia aulica renuntiavit et in monasterium montis Olympi (Bithyniae) se recepit « *ad fratrem suum Methodium*, coepit orationem facere sine intermissione, solum cum libris loquens » (VC c. 7). Methodius probabiliter iam ante haec facta, « peractis in principatu (praefectura provinciae) annis multis et videns turbas inordinatas in hac vita... profectus est in Olympum, ubi patres sancti vivunt, tonsus est et induit nigra vestimenta » (VM c. 3).

Ss. Fratres itaque vinculis domesticis arctius cum sequacibus Ignatii patriarchae coniungebantur quam cum factione Photii. Eidem Ignatio, utpote pio monacho, fere omnes favebant monachi, in quorum societatem ss. Cyrillus et Methodius tempore illarum perturbationum se receperunt. Palaeoslavicae Vitae Constantini et Methodii, quarum veritas et fides a peritis abunde probata est, luculenter testantur ss. Fratres a partium studio assidue abhorruisse ac neutiquam factioni Photii adhaesise.

Doctissimus F. Dvorník thesim suam de intima Constantini (Cyrilli) cum Photio amicitia duobus praeprimis argumentis probare conatur, nempe: 1. mirando Constantini doctrinae studio magnaque magistri sui (Photii) veneratione, 2. testimonio Anastasii Bibliothecarii (1).

Constantinus sane doctrinae studio eminebat, ast hoc studium iam a prima iuventute individue cum ascesi ac sanctitatis studio perseveranter et heroice copulabat. Philosophia Constantini philosophi erat eadem quam s. J. Chrysostomus multique alii sanctitati aequiparant, sanctos veros phiiliosophos praedicantes, quia bona aeterna vanitati ac stultiae terrenae praetulerunt; quae philosophia Constantinum potius cum humilibus ascetis ac monachis quam cum superbis doctoribus sociabat.

(1) F. Dvorník hanc opinionem asseveranter propugnat in multis dissertationibus, praesertim in libris: 1. *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle*. Paris 1926. – 2. *Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance* (Acerrime polemice). Prague 1933. – 3. *The Photian schism. History and legend.* Cambridge 1948.

Constantinus indubie Photium, magistrum suum, amabat et venerabatur, attamen sobrie ac prudenter, prout sanctis sapientibus proprium est. Quod testimonio Anastasii Bibliothecarii comprobatur. Hic a. 868 et 869 Romae cum ss. Cyrillo et Methodio frequenter conversabatur, a. 869 autem Constantinopolim profectus est ibique concilio oecumenico (contra Photium) interfuit. Itaque et Romae et Constantinopoli veritatem de s. Cyrilli ad Photium relatione cognoscere potuit. In praefatione ad acta concilii narrat [1]:

> Photius duarum hominem animarum consistere praedicabat. Qui quum a Constantino philosopho, magnae sanctitatis viro, fortissimo eius amico, increpatus fuisset: cur tantum errorem in populum spargens, tot animas interfecisti ? Respondit: studio probandi, quid patriarcha Ignatius ageret, si haeresis per syllogismos philosophorum exorta patesceret, qui viros exterioris [2] sapientiae repulisset... Ad quod ille: o sapientia mundi, quae infatuatur et destruitur (1 Cor 2,6)... Sicut oculi quantumlibet sint magni, si fumus palaearum interiacuerit, videre ultra non possunt; ita oculi sapientiae tuae... avaritiae et invidiae fumo penitus obcoecati, tramitem iustitiae videre non possunt.

Testimonium ita concretum uno vel alio verbo minus exactum esse potest, at nequaquam confictum; nec potest cogitari ratio, cur Anastasius id fingeret. Si testimonium de amicitia cum Photio accipimus, nec factum vituperationis negare possumus. Dvorník vero veritatem verbi de amicitia fortiter effert, de altera vero testimonii parte dubitat vel eam negat. Plane arbitrarie ergo illud retinet, quod eius thesi favet, cetera vero respuit, prout Ledit in commentariis *Gregorianum* 14 (1933), 540-563 monuit, attamen Dvorník eandem methodum, regulis scientiae contrariam, in libro *The Photian schism* (1948) perseveranter repetit, Constantinum intimum factiosumque Photii amicum praedicando (pg. 33 et 52). Hic potius audiendus est magnus J. Hergenröther, qui amicitiam Cyrilli cum Photio post istam disputationem dissolutam esse censet ac de ipso Photii errore de anima humana acute disserit [3]. Dvorník opinatur, Photium illum errorem non sparsisse, quia talis opinio in eius scriptis non inveniatur ac canon, contra hanc doctrinam statutus, auctorem non dicat. Dvorník frustra ad E. Amann (Dict. théol. cath. 12,1560) recurrit, nam Hergenröther sobria, acuta cautaque huius facti omnibus ex partibus explicatione omnes alios, qui de hac re scripserunt, longe superat;

(1) Mansi 16,6. In citatione omissa sunt minus gravia.
(2) Profanae, paganae.
(3) O. c. III, 444-446.

ideoque eius explanatio minime praetermittenda, sed citanda est. Doctrinam de duabus hominis animis Photius in scriptis suis utique non docet; immo talis doctrina eius systemati contradicit. Nihilominus talem thesim in praelectionibus suis theoretice (ad usum disputationis) proferre potuit, quam vel ipse vel per discipulos (forsan ipsam doctrinam non satis perspicientes) (1) tamquam « ballon d'essai » (Amann) spargere potuit. Ceterum legendus est J. Hergenröther.

Praeterea amicitia privata non potest esse ratio, quae virum sanctum ad communionem cum Photio in illis dissidiis gravibus moveret. V. Grumel talem explicationem iuste insufficientem ac indignam dicit (2). Igitur in dissertationibus scientificis talis argumentatio nec tentanda nec repetenda est.

Ponamus Cyrillum intimum et factiosum Photii amicum fuisse. Quid tunc dicendum de Methodio, qui plures annos in monasterio montis Olympi degebat, ubi monachi fere omnes Ignatio favebant, immo multi acerrime ac factiose ? Haec circumstantia nos omnes hucusque fugit. Methodius vir fortis, firmae voluntatis ac magnae in rebus gerendis experientiae fuit. Minime supponi potest eum caeco animo fratrem suum secutum esse. Porro si Cyrillus in intima ac factiosa cum Photio amicitia perseverabat, cur in monasterium Olympi « ad Methodium fratrem » (VC 7) se recepit, ubi plurimi monachi acerrime parti Ignatii adhaerebant ? Verum quidem est Photium omnia tentasse, ut monachos in suam partem attraheret, sed perpaucos tantum fautores inter illos acquisivit.

Ss. Fratres in Olympo solitudinem ac pacem quaerebant, ne turbis huius mundi salus animae ac pietatis sanctitatisque studium impediretur. Ergo nec Ignatianos monachos bellicosos secuti sunt. Revera in fontibus nullum vestigium aut pugnae contra Photium aut factiosae cum eo amicitiae reperitur.

Haec pacifica ss. Fratrum mens in causa Photii et Ignatii prae-

(1) Hergenröther o. c. 445: « wofern er nicht von seinen Schülern missverstanden ward ». Hergenröther igitur Photium in hac quaestione non minus quam Doct. Dv. benevole excusat, attamen hanc partem testimonii Anastasii B. non reicit.

(2) *EO* 1934, 346. Brevitati studens amicitiam « *factiosam* » nego; *factiosus* hic nihil aliud significat quam « partes cuiusdam sequens ». Cum V. Grumel enim assevero ss. Fratres nec Photii nec Ignatii partes secutos esse. Dv. autem inde ab a. 1926 contendit ss. Fratres partes Photii secutos esse, quod nullo documento historico probari potest, fontibus palaeoslavicis autem saltem indirecte excluditur.

clare in VC et VM refulget. Photius fere negligitur. In VC (c. 4) semel tantum memoratur (in societate Leonis, olim iconoclastae) ut magister Constantini. In VM bis tantum (c. 4 et 13) memoratur sine nomine, sicco verbo « patriarcha ». Ideo V. Grumel, librum professoris Dvorník (editum a. 1933) recensendo, scribit: «Çà et là, nous l'avons vu, explications trop forcées et hypothèses insuffisament justifiées..., principalement lorsque Photius est en jeu. Point n'était besoin de faire des deux saints frères des " partisans " de Photius. Ils n'étaient des partisans ni de celui-ci, ni d'Ignace. Les légendes les laissent en dehors de la querelle: ne les y mêlons pas » [1]. Quod eo gravius apparet, si hi fontes slavici comparantur cum latina *Vita cum translatione s. Clementis*, in qua narratur: imperator philosophum Constantinum ad Chazaros misit, cum *patriarcha* consilio habito. In fontibus slavicis autem patriarcha hic non memoratur.

Econtra in VC et VM imperator byzantinus singulariter extollitur, imperator universi mundi christiani, protector christianae religionis et ecclesiae. Imperium byzantinum imperium romanum est; a Byzantinis « omnes artes profectae sunt » (VC 6). Byzantini imperium a Deo tenent (VC 8). Imperium byzantinum est regnum Christi; eius imperatores in Christi nomine regnant (VC 10). Deus dedit potestatem super omnes gentes imperatori christiano et sapientiam perfectam et fidem, praeter quam nemo potest vitam aeternam vivere (VC 11).

Amor patriae et veneratio imperatoris christiani ergo ss. Fratres moverunt, ut legationem ad Chazaros et Moravos susciperent. De legatione ad Moravos in aula imperatoris multae deliberationes habitae sunt, attamen patriarchae nulla mentio fit, sed narratur (VM 5): Tunc (ss. Fratres) non ausi sunt repugnare Deo atque imperatori, secundum verbum s. apostoli Petri (1 Petr 2,17). De itinere Methodii Constantinopolim a. 881 VM c. 13 dicit: Deus imposuit in cor imperatori (ut Methodium invitaret). Constantinus, tempore studiorum Constantinopoli in aula imperatoris educatus atque professor Academiae aulicae constitutus, quasi obligatus erat, ut legationes ab imperatore impositas susciperet. Ideo votis monasticis Romae moribundus emissis exclamavit: Ab hoc tempore non sum neque imperatoris servus neque alius cuiuspiam in terra (VC 18).

Sic fontes palaeoslavici, a fidelibus ss. Fratrum discipulis conscripti, statum rerum in imperio Byzantino describunt. Patriarchae

[1] *EO* 1934, 353.

de facto imperatori subditi erant, praesertim si tali modo sicut Photius constituti sunt. Nec ss. Fratres post tot schismata byzantina suspicari potuerunt Photii patriarchatum tam infaustas pro unitate ecclesiae consequentias habiturum esse; neque ideo in solitudinem se receperunt, ut partium studio indulgerent atque dissidio inter Photium et Ignatium se immiscerent.

Idem pacis amor in VC et VM atque in aliis fontibus palaeoslavicis praeclare refulget. Ideo opinio de factiosa ss. Fratrum cum Photio amicitia fontibus slavicis vehementer contradicit [1].

[1] Magnopere dolendum est doctorem F. Dvorník post tot argumenta a Ledit, Grumel e. a. prolata, ac post tantos novos scientiae fructus de ss. C. et M., in recente libro anglico (a. 1948) adhuc opiniones suas non solum perseveranter repetere, sed etiam augere. E. gr. pg. 52 Constantinum (Cyrillum) communicationi Photii cum Gregorio Asbesta indigne implicat. — Fontes palaeoslavicos non tanta peritia ac attentione perscrutatus est sicut byzantinos. Litteraturam russicam de Photio et de ss. fratribus minus exacte aestimat. In dissertatione de primo Photii schismate pg. 303 et 321 librum protoierei Ivancov-Platonov de Photio (a. 1892) laudat tamquam excellentem, in opere *The Photian schism* (pg. 430) autem « masterpiece of original and wellbalanced judgement ». At prof. Th. Kurganov, ecclesiae catholicae acriter adversus, pluribus exemplis ostendit (*Christ. Čtenie* 1895, I, 174-220) librum protoierei nec originalem nec iustum esse; Photio nimis favere, Ignatium autem inique deprimere, multis locis partium studio indulgere. Factiosum iudicium protoierei secutus, D. asserit professcrem A. P. Lebedev « logicae cardinalis J. Hergenröther succubuisse ». Sed e libro professoris L. patet agi de locis, quibus L. ecclesiam orientalem contra ecclesiam catholicam non ita defendit ac catholicos non tam acerbe vituperat sicut partium studiosus protoiereus desiderat. E libro professoris Lebedev de schismate saec. IX-XI sobrium iudicium de litteratura russica scientifica de Photio depromi potest. *Bogoslovskij Vestnik* (Academiae ecclesiasticae Moscoviensis) a. 1907 et 1908 multa scripsit de contentionibus Ivancovi et Lebedevi; ex illis patet professorem Lebedev aemulum suum sobria scientia longe superasse. Idem elucet e recensione Th. Kurganov (supra memorata) et ex operibus periti V. Grumel, qui opus professoris L. citat, librum protoierei vero nec memorat. Doctissimus atque optime meritus professor Dvorník igitur faveat omnia quae ab a. 1926 scripsit de ss. C. et M. retractationi (« revisioni ») subicere. Prof. D. e. gr. asseverat VM (praesertim c. I) ad exemplum legendarum byzantinarum saec. VIII vel IX exaratam esse. Sed hodie exacte probatum est, hunc gravem fontem imitari sermonem s. Gregorii Naz. de s. Athanasio. Capitulum autem I. VM, miranda arte concinnatum, theologiam (catechesim) propriam ss. Cyrilli et Methodii continet. Inde multa haud praetereunda sequuntur.

Ss. Fratrum positio in causis byzantinis significanter illustratur narratione c. 4. VM (illis e Chazaria reversis): « Imperator et patriarcha cogere eum (Methodium) voluerunt, ut eum ordinarent archiepiscopum in nobili loco, ubi opus est tali viro. Cum ille noluisset, coegerunt eum et constituerunt abbatem in monasterio Polychron;... patres plus quam septuaginta in illo sunt ». Si Methodius episcopatum acceptasset, necessario factioni Photii se adiunxisset ac pugnae contra Ignatium implicasset. (Postea Romae episcopatum difficillimis condicionibus acceptavit). In monasterio autem, cuius monachi probabiliter maxima ex parte Ignatiani erant, suo studio pacis solitudinisque satisfecit neutramque factionem offendit. Missionibus ad Chazaros et Slavos ss. Cyrillus et Methodius immoderatum partium studium Byzantinorum opportune sancteque fugerunt.

Fontes palaeoslavici de ss. Cyrillo et Methodio non solum a partium studio in dissidiis byzantinis abhorrent, sed etiam multa diserta testimonia unitatis ecclesiae oecumenicae et primatus Romani Pontificis continent; insuper testantur theologiam ss. Fratrum de ecclesiae unitate universali a theologia aulae imperatorum ac patriarcharum byzantinorum discrepasse. E tanta discrepantia A. Gorskij (a. 1843) deducebat VC et VM non doctrinam ss. Cyrilli et Methodii de primatu proferre, sed doctrinam cuiusdam discipuli pannonici, ideis romanis imbuti. Hodie vero inconcusse constat VC et VM fideliter reddere theologiam ss. Fratrum atque illam ab officiali doctrina byzantina discrepasse.

N. Nikolskij cum E. Golubinskij acute conicit ideam liturgiae slavicae ss. Cyrillo et Methodio ita propriam esse, ut Constantinopoli rari tantum viri eam probaverint [1]. Atqui cum fere exclusive originali idea liturgiae slavicae aliae quoque ss. Fratrum sententiae propriae ac quodam sensu archaisticae cohaerent.

S. Cyrillus optime perspexit, theologiam praximque byzantinam de ecclesia (Caesaropapismum) nationes orientales repulisse et haeresibus vulgandis viam parasse. Monophysitae et Nestoriani definitiones dogmaticas concilii Ephesini et Chalcedonensis reiecerunt, quia haec aliaque concilia orientalia imperatores byzantini convocaverunt; ideo concilia imperialia, at non ecclesiastica fuisse. Christianos orthodoxos « imperiales » – melchitas (melech – rex, imperator) hodie adhuc appellant. Contra has haereticorum orientalium

[1] *Izvestija po rus. jazyku i sloves.* (Academiae SSSR) I, 1928, pg. 415 s.

obiectiones liturgia atque apologetae orientales (extra imperium byzantinum), e. gr. Abu Kurrha († c. 820) praedicant concilia oecumenica orientalia convocata esse mandato Romanorum Pontificum ipsosque conciliis praefuisse (1).

Idem docet elenchus conciliorum in fine l. c. VM, proprio modo primatum Romanum cum idea imperii christiani (byzantini) atque cum patriotismo byzantino conectens. VM sex tantum concilia oecumenica numerat, omisso concilio Nicaeno II (787). Byzantina ecclesia concilium Nicaenum II iam saeculo IX ineunte oecumenicum censuit. Idem concilium Constantinopolitanum (antiphotianum) a. 869 ac synodus Photii a. 880 mandaverunt contra orientales patriarchas, oecumenicitatem illius concilii negantes. Constantinopoli pauci tantum monachi cum orientalibus consentiebant. Romana ecclesia concilium Nicaenum II. a. 870 expresse approbavit; simul Romae illo tempore in professionibus fidei sex tantum concilia numerantur. Ss. Cyrillus et Methodius concilia oecumenica ut columnas verae fidei et disciplinae magni aestimabant prout e VM et e sermone Methodii in Glagolita Cloziano elucet (2). Admitti quidem potest usum Romanum ad statuendum numerum conciliorum in VM 1 aliquid contulisse, sed simul concedenda est propria ss. Fratrum theologia, ab usu praeceptoque ecclesiae byzantinae non dependens (3).

Simile dicendum est de appellatione *apostolicus*, in VC et VM saepissime usu substantivo papam significante. Quae appellatio Romae exorta est contra theoriam byzantinam inde a saec. IV exeunte apostolicam originem primatus Romani obfuscantem. In oriente hanc appellationem s. Theodorus Studita saepe repetebat.

Ss. Fratres non solum positive et indirecte, sed etiam expresse et polemice sententias byzantinas ambiguas et antiromanas oppugnabant, prout scholium slavicum contra byzantinam explicationem 28. canonis Chalcedonensis testatur (4).

Ecclesiologia ss. Cyrilli et Methodii traditionibus antiquioribus orientis christiani, a byzantinismo non corruptis, inhaerens atque ingeniose orientem occidentemque conectens, praeclare Slavis evangelizandis accommodata est, ut impetu imperialismi orientalis et

(1) V. meum librum *Cerkev* (1. ed. 1924, pg. 187; 2. ed. 1943, pg. 236).

(2) *Or. Chr. Per.*, XVI (1950) 444-448.

(3) *Acta Acad. Vel.* 1941, pg. 161-165 (*Relatio ss. C. et M. ad Photium*) pg. 184-195; 1937, 200 ss.

(4) *AAV* 1941, pg. 196-200; 1937, 294 ss.

occidentalis (Francorum) liberati [1], quasi pons unitatis christianae fierent.

N. Nikolskij sagaciter fortiterque extulit ss. Fratres praeclare eminuisse idea unitatis et universalitatis christianae, *Photium autem isti ideae non favisse.* Ad hanc ss. Fratrum animi universalitatem, ait Nikolskij, reliquiae s. *Clementis* Chersone inventae non parum contulerunt; quae reliquiae confirmabant vincula spiritualia, Slavos non solum cum Constantinopoli, sed etiam cum Roma unientia. Inventio harum reliquiarum earumque Romam translatio multum contulit ad sacra vincula oecumenicitatis (vsemirnost), iam tunc schismate in discrimen vocatae, apud Slavos repraesentanda ac firmanda. Sic Nikolskij a. 1928 [2].

Ss. Fratres cultum s. Clementis papae animis Slavorum alte infixerunt non solum templis in honorem huius sancti exstructis, sed praesertim duplici festo; praeter festum die 25. novembris etiam festum inventionis reliquiarum s. Clementis die 30. ianuarii instituerunt. Ad hoc festum celebrandum ipse Cyrillus hymnum ac duo sermones (historicum et panegyricum) composuit. Festum translationis s. Clementis in antiquissimis kalendariis slavicis notatum est, nempe in codice glagolitico evangelii Assemanii ac in cyrillico codice evangelii Ostromiri. Uterque codex quidem saeculo XI. conscriptus est, at prototypon kalendarii certe saec. IX. in Moravia vel Pannonia scriptum est, quod forma pannonico-moravica *papež* probatur, dum in Macedonia (ubi codex Assemanii scriptus est) et in Russia (evang. Ostromiri) solum forma *papa* existit. In codice Ostromiri die 30. ianuarii significanter notatur: (S. Clementis papae Romani) *quarti post apostolum Petrum* [3]. Igitur consulto effertur papas Romanos esse

[1] Card. E. PELLEGRINETTI (*Catechesi Cristologica dei ss. C. e M.* Milano 1939, pg. 26 s.) pulcherrime et acute celebrat « la larghezza d'idee e iniziative generose di Cirillo », ut nonnisi Christum praedicaret ac evangelium liberaret a qualibet oppressione externa, quae Slavis religionem christianam abalienare posset.

[2] V. supra pag. 199 notam 1.

[3] His kalendariis palaeoslavicis solvitur dubium de die inventionis reliquiarum. Latina *Vita cum translatione* dicit id factum esse die 30. decembris, sermo slavicus de translatione autem 30. ianuarii. F. DVORNÍK dicit (*Légendes* pg. 196) difficulter statui posse, quod documentum errorem contineat. E kalendariis palaeoslavicis haud ambigue eruitur reliquias s. Clementis die 30. ianuarii inventas esse. De kalendariis palaeoslavicis cf. I. Martinov, *Annus graecoslavicus* (Bruxellis 1863;

successores s. Petri, quod illa aetate Constantinopoli, praesertim a factione Photii frequenter obscurabatur.

Ipse papa Hadrianus II in epistola apostolica *Gloria in excelsis Deo* (principibus Rastislavo et Svetopolko et Koceli a. 869) s. Cyrilli animi amplitudinem significanter cultui s. Clementis tribuit; scribit enim Constantinum philosophum litteras slavicas construxisse ac libros sacros in linguam slavicam vertisse « divina gratia et precibus sancti Clementis » (VM 8).

Festum inventionis reliquiarum s. Clementis praeterea memoratur in palaeoslav. Apostolo (Actus et epistolae ap.) Achridensi (1) e saec. XII. et in Evangelistario Miroslavi ex eodem saeculo (2). In Apostolo Achrid. notatu digna est formula sollemnis et familiaris: (Inventio reliquiarum) *sancti patris nostri* Clementis papae Romani (servata forma pannonica: papež!). Codices redactionis russicae eiusdem aetatis hoc festum iam omittunt. Traditio ss. Cyrilli et Methodii propria igitur post saec. XI. iam paulatim extinguebatur. Hodie autem ista traditio in Oriente separato ita obtenebrata est, ut eius theologis insolita videatur. Bulgarus theol. doctor I. Gošev, rerum palaeoslavicarum peritus, e. gr. miratur, quomodo auctor palaeoslavici Sermonis panegyrici de ss. C. et M. primatum Romanum agnoscat ac simul cupiat veram fidem s. Cyrilli servare (3).

A. Voronov, N. Nikolskij e. a. e litteratura palaeoslavica eruerunt in illa usque ad saeculum XI. vel XII. nullam umbram inimicitiae, sed amicam erga Romam relationem occurrere. Quae amica erga Romam mens neque crudeli expulsione discipulorum s. Methodii perturbata est, sed in litteris palaeoslavicis, in Macedonia et Bulgaria et Russia scriptis ac transcriptis, perseveravit, ut e. gr. in kalendariis palaeoslavicis supra memoratis legimus. Haec unitatis christianae ratio voluntasque in litteris palaeoslavicis plurimum contulit ad amicam erga occidentem mentem in Serbia, Bulgaria, Russia usque ad saec. XII. vel XIII. fovendam atque ad instigationes byzantinas

---

Acta Sanct. Octobris t. XI). De kalendariis cod. Assemanii et Ostromiri F. Rački in prima editione cod. glagolitici Assemanii (Zagreb 1865) pg. C-CVIII.

(1) Edidit S. Kuljbakin (Sofia 1907).

(2) Ed. L. Stojanovič (Belgrad 1897). F. Martinov hos duos codices nondum novit.

(3) *Annuaire de l'université de Sofia. Fac. de théologie*, t. XV, 3. Sofia 1938) pag. 97 s.

anticatholicas mitigandas vel reprimendas. Quod grave factum et momentum multos historicos fugit.

Officia orientalia liturgica in honorem ss. Cyrilli et Methodii, quae saltem partim in Bulgaria (prope Constantinopolim) composita sunt quibusque Slavi orientales post schisma adhuc utebantur et quae per totum medium aevum saepe transcribebantur, ss. Fratres ut novum s. Paulum, apostolum eorum urbis patriae, celebrant; ita universalitatem eorum apostolatus, orientem occidentemque complectentem, canunt; diserte efferunt, s. Cyrillum Romae animum suum Deo tradidisse. In Moscoviensi manuscripto (Palauzov) officii s. Cyrilli additi sunt versus: O dulcis magister Cyrille, o alter Paule et *discipule Petri*, in cuius urbe obdormire dignatus es.

Opus ss. Cyrilli et Methodii igitur etiam pluribus saeculis post eorum mortem atque non obstante persecutione, quam eorum discipuli passi sunt, pacem et unitatem christianam spiravit. Econtra Photii opus, etsi ipsius persona multis excusari possit, fundamentum schismatis deplorandi factum est. Inde prudens quietaque ss. Fratrum Thessalonicensium supra enarrata relatio ad rixas byzantinas, quarum consequentiae funestae tunc praevideri non potuerunt, non parum comprobatur.

Ss. Cyrillus et Methodius igitur merito pia mente ut patroni coelestes unitatis oecumenicae pacisque christianae venerandi atque probe a Photio discernendi sunt. F. GRIVEC

Die Apostel Petrus und Johannes und der Primat

In einem kurzen, aber inhaltsreichen Büchlein versucht Rudolf Graber unter dem Titel « Petrus der Fels, Fragen um den Primat » [1] zwei den Primat Petri betreffende biblische Probleme zu klären: 1. das Schweigen des Markus und Lukas über die Primatsverheissung Christi (Matthäus 16,17-19) und 2. das johanneische Nachtragskapitel als indirekten biblischen Beweis für die Sukzession des römischen Bischofs im petrinischen Primat (Johannes 21). Er glaubt « vom Boden der neutestamentlichen Schriften aus den Nachweis erbringen

[1] Ettal 1949, 66 Seiten. – Der Verfasser ist Theologieprofessor in Eichstätt.

zu können, dass von gewissen neutestamentlichen Schriftstellern bewusst der Primat Petri verschwiegen wurde und zwar aus Vorsicht und Klugheitsrücksichten gegenüber der Staatsgewalt » (S. 15). Mit grosser Genauigkeit und mit viel Scharfsinn erwägt der Verfasser die philologische Bedeutung der Worte und Sätze, den literarischen Charakter des jeweils zu untersuchenden Textes und die historische Situation der berichteten Ereignisse (vgl. S. 39). Dabei verrät er eine erstaunliche Belesenheit und Vertrautheit mit dem nicht nur von katholischer, sondern auch von protestantischer Seite veröffentlichten exegetischen Schrifttum (siehe die Anmerkungen S. 53-66). Er hat von allen Seiten herbeigetragen, was nur irgendwie möglich war. Grabers Studie ist wirklich aufschlussreich, nach allen Seiten hin abgerundet. Keine seiner Behauptungen oder selbst Hypothesen schwebt in der Luft; alles und jedes wird durch Texte, Zeugnisse oder Beweise gestützt und ergibt – für vieles mit Sicherheit, für manche Hypothese wenigstens mit grosser innerer Wahrscheinlichkeit – ein Gesamtbild, in das sich die einzelnen Teile zwanglos und ungekünstelt einfügen.

Er beleuchtet – um ein paar konkrete Beispiele zu nehmen – allseits so wichtige Ereignisse wie des Petrus Gefangennahme im Jahre 42 (Apg. 12) und seine darauf folgende Übersiedelung « an einen andern Ort » (Apg. 12, 17), stellt sie in ihren natürlichen Zusammenhang hinein und wertet sie aus. Überzeugend hebt er den « theopolitischen » Charakter von Kirche und Primat hervor (S. 25 ff.); er zeigt, « dass Jesus vom Messiasglauben das Allzunationale abstreifen wollte, ohne aber auf die theopolitische Wirkung, das Universale, zu verzichten » (S. 27). Ausgezeichnet sind die zusammenfassenden Ausführungen über den Primat im Anschluss an Christi Aussagen über den Stein (Eckstein, Schlussstein), die auf die Prophezeiungen Daniels zurückgehen (S. 27 ff.), ein Zusammenhang, den bereits Solowjew geahnt hat (S. 33-34). Mit Recht wird wiederholt hingewiesen auf die Schwierigkeiten der nichtkatholischen Exegese, die das « biblische Repräsentations- und Sukzessionsprinzip ausser acht lässt » (S. 9; 28). Gerade der von Graber zweimal angeführte Solowjew hat sich durch Anerkennung dieses Prinzips den Weg zur Annahme des Primats geebnet (1). Besonders abge-

(1) Vgl. im Buch *La Russie et l'Église universelle*, Teil II, Kapitel 2. – Zur ganzen Frage vgl. unsere Ausführungen in *Russische Denker, Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*, Wien 1950, S. 273 ff.

rundet ist die Deutung des Zusatzkapitels Johannes 21 (und im einzelnen die Auslegung des « Folge mir nach » (Vers 19) und des weiteren « Du folge mir nach » (Vers 22), dies zweite im Sinne der Übernahme des Primats über die ganze Herde Christi). Nach den gleichen Grundsätzen deutet der Verfasser auch das Schweigen des vierten Evangeliums über die Vorrangstellung des Petrus wie das plötzliche Abbrechen der Apostelgeschichte über die Ereignisse um Petrus nach dem Jahre 42 (S. 40). Kapitel 21 bei Johannes als Nachtrag des Evangeliums bringt Graber in ungezwungener und sehr wahrscheinlicher Art in Zusammenhang mit den die Einheit der Kirche gefährdenden Ereignissen in Korinth, auf die der Clemensbrief Bezug nimmt (S. 49 ff.). Mit gutem Recht wird auch der Gedanke ausgewertet, « dass es ja in jenen letzten Jahren des ausgehenden ersten Jahrhunderts, in denen das Evangelium geschrieben wurde, sich gar nicht mehr um den Primat Petri handelte, sondern um die N a c h - f o l g e r s c h a f t des Petrus, mit anderen Worten um die Sukzession des Primats » (S. 47) (1).

* * *

Ein ganz zu seinem Thema gehöriges Schriftchen ist dem Verfasser unzugänglich geblieben. Im Jahre 1926 veröffentlichte Erzpriester Sergius Bulgakov, einer der bedeutendsten Nachfolger Solowjews in der Sophialehre, seine bereits im Sommer 1923 abgeschlossene Studie « Die heiligen Petrus und Johannes zwei Erstapostel » (2).

(1) Ein paar kritische Bemerkungen. Zu S. 18: Werden in der Apg. nur die Reden des Petrus im vollen Wortlaut wiedergegeben ? So auch 7, 1 ff. die Rede des Stephanus; 13, 16 ff. die Rede des Paulus; 15, 14, ff. die Rede des Jakobus, usw. – Nicht klar ist S. 19 unten die Behauptung: « Ebenso treffen wir Petrus in Antiochien an (nach Gal. 1, 11, vielleicht im Jahre 46) ». – S. 64, Anm. 30 stehen ein paar Druckfehler: « locutiones » statt « locutionis »; « εἰκείως » statt « οἰκείως »; ebenso Anm. 33: der nach PG 59,480 zitierte Text des Chrysostomus lautet nicht « dass Petrus », sondern « dass Christus den Petrus » τῆς οἰκουμένης ἐχειροτόνησε διδάσκαλον; letzte Zeile der Anm.: steht « lecito V, 1 » statt « lectio V, 1 ».

(2) ***Святые Петръ и Іоаннъ, Два первоапостола,*** Paris 1926, 91 Seiten. Vgl. S. TYSZKIEWICZ S. I., *Doctrinae de Ecclesia theologorum Russorum Pravoslavorum*, Pontificia Universitas Gregoriana (Ad usum auditorum), Rom 1937, S. 126-127, wo die hauptsächlichen nicht schlüssigen Argumente Bulgakovs gegen den Primat Petri kurz zusammengestellt sind. Bulgakov setzt sich in dieser polemischen Schrift besonders auseinander mit M. D'HERBIGNY S. I., *Theologica de Ecclesia*, I-II, 2. Aufl., Paris 1920-1921, wie vor allem aus den Anmerkungen hervorgeht, S. 6, usw. Siehe auch *Russische Denker*, S. 335 ff.; 352 Anm. 83.

Uns interessiert hier die Frage, ob Bulgakovs Thesen durch Graber widerlegt oder bestätigt werden.

Bulgakov behauptet, Petrus und Johannes seien gemeinsam « Erstapostel » gewesen, sie hätten in ihrer Zweieinheit einen Doppelprimat ausgeübt, und sucht diese Theorie besonders aus der Hl. Schrift zu beweisen; doch meint er, der Gedanke sei auch einigen heiligen Vätern nicht fremd gewesen; er beruft sich auf Theodor Studita, Cyrill von Alexandrien und Johannes Chrysostomus [1]. Eine Bestätigung findet er auch bei Solowjew; dieser könne in seiner « Erzählung vom

[1] Theodor Studita, auf dessen *Laudatio S. Joannis Evangelistae*, PG 99, 784 C, 785 A, 788 B, Bulgakov verweist, nennt an der letztgenannten Stelle den Liebesjünger « ἰσόπετρος », den « petrusgleichen »; doch erwähnt Bulgakov nicht, dass kurz vorher Petrus als « πρωτόθρονος », wenn auch nicht als der mehr Geliebte bezeichnet wird. – Bulgakov beruft sich auf den Gedankengang Cyrills von Alexandrien, *Adversus Nestorium*, PG 76 65 B-C· im Sinne, als ob Petrus und Johannes, da sie als Apostel und Heilige die gleiche Würde und Vollmacht besassen, « etwa beide gleichsam für einen einzigen Menschen gehalten wurden ». Cyrill will gegen Nestorius beweisen, dass aus der gleichen Ehre und Vollmacht », ἐξ ἰσομοιρούσης ἀξίας ἤγουν αὐθεντίας » von göttlicher und menschlicher Natur in Christus noch nicht genügend die ontologische Einheit des Gottmenschen erklärt wird; folgt etwa daraus – so arguiert er –, dass Petrus und Johannes dieselbe Würde oder Autorität besassen, « τὸ εἰς ἄνθρωπον ἕνα καταλογίζεσθαι τοὺς δύο »? Beide waren Apostel und Heilige, mit derselben Ehre und Wundermacht ausgezeichnet, als der Herr ihnen sagte: « Ihr seid das Licht der Welt » (Matth. 5,14), « Heilet Kranke! » usw. (Matth. 10, 8), und doch waren beide nicht ein und dieselbe Person. Aus den Schriftverweisen wird auch klar, dass Cyrill in seinem argumentum ad hominem nur das im Auge hat, was beiden als Aposteln gemeinsam ist, ohne auf etwaige hierarchische Unterschiede im Apostelamt einzugehen. – Derselbe Gedanke liegt dem von Bulgakov zitierten Text PG 77, 112 B, Brief XVII, zugrunde: die gleiche Ehre eint die Naturen nicht; denn Petrus und Johannes genossen die gleiche Ehre, insofern sie Apostel und heilige Jünger waren; und doch waren beide nicht einer. Ungenau behauptet Bulgakov, Cyrill wende sich hier gegen jene, « die die göttliche und menschliche Hypostase im Herrn Jesus Christus (voneinander) trennen ». – Schliesslich verweist Bulgakov auf die Homilie des hl. Johannes Chrysostomus 88 (87), PG 59, 480, wo von Petrus und Johannes gesagt wird, dass sie die Sorge für den ganzen Erdkreis, « τῆς οἰκουμένης », übernehmen sollten und deshalb auf persönliche Anhänglichkeit verzichten mussten. Doch ist hinzuzufügen, dass Chrysostomus unmittelbar vorher ausdrücklich auf die Frage, warum nicht Petrus, sondern Jakobus den Sitz von Jerusalem erhielt, antwortet, dass Christus « τοῦτον (den Petrus) οὐ τοῦ θρόνου, ἀλλὰ τῆς οἰκουμένης ἐχειροτόνησε διδάσκαλον » und

Antichrist » (1899-1900) nicht anders verstanden werden als im Sinne der Lehre von zwei Erstaposteln, von einem doppelten Primat über das universelle Christentum; daher müssten Solowjews frühere Anschauungen über Petrus als den alleinigen Träger des Primates, wie er sie u. a. in « La Russie et l'Église universelle » dargelegt hat, überprüft und modifiziert werden (1).

Im Bewusstsein der Schwierigkeiten, die sich der Forschung eines einzelnen auf diesem Gebiete entgegenstellen, übergibt Bulgakov das Ergebnis seiner Forschungen der zuständigen Kritik (S. 90-91). Ohne Zweifel enthalten seine Erwägungen manches Originelle und regen allseits zu vertieftem Studium an; jedenfalls zwingen sie den katholischen Exegeten, auf alle Beweise zu verzichten, die nicht hieb- und stichfest sind.

Selbstverständlich hebt Bulgakov das Schweigen der Evangelisten Markus und Lukas über die Primatstelle hervor (S. 18-19). Anschliessend legt er Matth. 16, 13-19 dar. Petrus antwortet auf Christi Frage im Namen der zum Konzil versammelten Apostel: « In den termini des Vatikanischen Konzils... spricht er hier nicht ex sese, sine consensu Ecclesiae, sondern eben sancto approbante Concilio » (S. 19 f.). Bulgakov fasst dann sein Urteil über die hauptsächliche Primatstelle kurz zusammen: « Wir finden also in Matth. 16, 17-19 nicht die Aufstellung einer besonderen *Gewalt* des Petrus, die den Petrus von den übrigen Aposteln unterschiede und die ihn *höher* als sie stellte, *über* sie, die einen hierarchischen Unterschied in die Mitte der Zwölf hineintrüge. Das nicht: jede Gewalt wird allen Zwölfen auf gleicher Grundlage versprochen und später gegeben, wobei Petrus unbestreitbar den Primat besitzt als ihr Vorsteher oder ihr geistiges Zentrum. Die Zwölf haben ihre Rangordnung und ihre Struktur und deshalb haben sie ihren Vorsteher, den 'Schlüsselträger', aber sie haben in sich keine Hierarchie; und da der Unterschied im ordo fehlt, fehlt auch die Unterlage für einen Unterschied in der iurisdictio. Petrus hat kein Recht, sondern nur Autorität » (S. 33-34).

Das Zusatzkapitel Johannes 21, 15-17 (S. 36 ff.) fasst Bulgakov auf als vollständige Wiedereinsetzung des Petrus, in dem Sinne

---

dass « οὗτος καὶ τὴν προστασίαν ἐνεπιστεύθη τῶν ἀδελφῶν » (es handelt sich um die Leitung seiner Brüder im Apostelamt), und noch einmal betont, dass Christus ihm den Erdkreis übergab, « τὴν οἰκουμένην ἐνεχείρισε ».

(1) BULGAKOV, S. 86-87, Anm. – Über Solowjews Erzählung vgl. *Russische Denker*, S. 276 ff..

und Umfange, wie es sich aus den früheren Worten des Herrn ergebe (S. 39).

Petrus wurde – so Bulgakov – durch Christi Wahl und Vorherbestimmung Erstapostel. Doch war sein Apostelamt persönlich begrenzt. Neben den Zwölfen stand der dreizehnte Apostel St. Paulus (Gal. 1,1; Röm. 1,1; Gal. 1, 16-17; usw.) (S. 39 ff.). Selbst unter den 12 Aposteln gab es einen zweiten Erstapostel neben Petrus: Johannes, den Sohn des Zebedäus (S. 44 ff.). Bulgakov betrachtet aufmerksam die Stellung, die Johannes zunächst bei den Synoptikern einnimmt (S. 47-49) und dann vor allem im vierten Evangelium (S. 49 ff.) [1]. Dies Evangelium zeichnet nach Bulgakov das Bild des Johannes als das « eines ersten unter den Aposteln oder eines Erstapostels, zugleich mit Petrus ». Dies ergebe sich spontan aus dem Evangelium. War doch Johannes zur Zeit, als das Evangelium geschrieben wurde, der einzige überlebende Apostel. Er sollte unter Domitian in der gleichen Stadt Rom wie Petrus und Paulus gemartert werden; doch hatte anscheinend der Tod über ihn keine Macht: daher die Gerüchte, dass er nicht sterben werde (Joh. 21, 23).

Theologisch sieht Bulgakov im Johannesevangelium eine Widerlegung des Doketismus. « In den Fragen des inneren kirchlichen Lebens aber enthält es eine weitere Entwicklung der Lehre vom apostolischen Primat, in Sonderheit bezüglich des Johannes. In diesem Sinne muss man sowohl verstehen, *was* gesagt und nicht gesagt worden ist, als auch *wie* es im Evangelium des Johannes gesagt und nicht gesagt worden ist » (S. 50. Vgl. Graber, S. 51 unten.).

Im einzelnen sucht er seine These durch Analyse der folgenden Texte zu stützen: Bereits im Prolog des Johannesevangeliums sieht Bulgakov ein Bekenntnis dieses Erstapostels, das mit dem Bekenntnisse des Petrus in eine Reihe gestellt werden *muss* : « Im Anfang war das Wort » und « Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes ». Dabei verweist Bulgakov auf die byzantinische Liturgie, in der das Fest des Theologen Johannes am 26. September gefeiert wird (S. 50 f.).

Johannes ist als Evangelist und Theologe Erstapostel. Er ist der Liebesjünger. Von wem anders als von seinem göttlichen Freund erhielt er Kunde von Jesu nächtlicher Unterhaltung mit Nikodemus,

[1] Nicht ganz zu Unrecht wendet er sich gegen Solowjews Statistik, derzufolge Petrus in den Evangelien und in der Apostelgeschichte vier mal sooft erwähnt wird als Johannes: S. 46, Anm. – Verwiesen wird auf *La Russie et l'Église universelle*, Buch II, Kap. 9, letzte Anm.

von seinem intimen Gespräch mit der Samariterin, der Jesus sich lange vor Cäsarea Philippi als Messias enthüllt, vom Gespräch mit der Ehebrecherin (Joh. 8, 10), von seinem Zwiegespräch mit dem Blindgeborenen (Joh. 9, 35 f.), « dem abermals die Offenbarung von Christus als dem Sohne Gottes zuteil ward (d. h. das, was wesentlich ist am Bekenntnisse des Petrus bei Cäsarea) » (S. 51-53) (1). Wenn also Johannes diese Wahrheit aus dem vertrauten Umgang mit Jesus gehört hatte, dann – so meint Bulgakov – « war unter den Jüngern auf dem Wege nach Cäsarea Philippi möglicherweise wenigstens einer, der wusste, was man auf die Frage des Meisters antworten müsse, und gleichwohl schwieg er, – worin eine überflüssige, wenn auch indirekte Bestätigung dessen lag, was Petrus im Namen aller antwortete, da er nicht nur seinen persönlichen Glauben, sondern den aller Apostel ausdrückte » (S. 53). War Johannes nicht gleichfalls zugegen, als Martha Jesu Worte vernahm: « Ich bin die Auferstehung und das Leben » (Joh. 11, 25) und als Martha ihrerseits bekannte: « Ich glaube, dass du Christus bist, der Sohn des lebendigen Gottes » (Vers 27) ? Johannes wusste – so schliesst Bulgakov –, was die andern Jünger nicht wussten: « Um dieser Nähe seiner Beziehungen willen war nicht Petrus, sondern gerade er Erstapostel Christi » (S. 54).

Nacheinander untersucht Bulgakov alle jene Szenen, bei denen Johannes besonders hervortrat (S. 55 ff.). Bezüglich der Berufung des Johannes und Petrus (Joh. 1, 35 ff.) stellt er fest: « In der Nachfolge Christi war er (Johannes) der erste zusammen mit dem erstberufenen Andreas » (S. 56). Petrus hört zum erstenmal von Christus durch seinen Bruder Andreas: « Wir haben den Messias – das bedeutet

(1) In der Anm. S. 53-54 sucht Bulgakov zwei andere Möglichkeiten auszuschliessen: Die Inspiration des Heiligen Geistes und der Bericht der Gottesmutter, mit der Johannes später zusammen wohnte, kämen als Quellen nicht in Betracht. – Dieser Versuch erinnert uns an eine Konferenz, die Harnack kurz vor 1920 im Saal des Berlin-Charlottenburger Rathauses über das Johannesevangelium hielt. Zum Beweis dafür, dass dieses Evangelium nicht vom Apostel, sondern erst im zweiten Jahrhundert von einem Presbyter Johannes nach subjektiven Konzeptionen verfasst worden sei – eine These, die Harnack selbst später fallen liess –, warf er die Frage auf: « Wer war denn dabei ? », d. h. bei jenen Szenen zugegen. Dazu bemerken wir: ist nicht die wahrscheinlichste, auch aus dem Zusammenhang sich anbietende Erklärung die, dass Nikodemus, die Samariterin, die Ehebrecherin und der Blindgeborene, dass sie alle selbst von ihrer Unterhaltung mit dem Herrn erzählten ? Vgl. Joh. 4, 39; 9, 40; 19, 39; usw.

der Gesalbte – gefunden » (Vers 41). « Hierin ist bereits gleichsam – so Bulgakov – eine Vorwegnahme des Bekenntnisses Petri auf dem Weg nach Cäsarea enthalten » (S. 57). Eine beachtliche Rolle spielen Petrus und Johannes beim Letzten Abendmahl. Der Herr sendet sie, das Osterlamm zu bereiten (Luk. 22, 8-13); die beiden treten hervor, als Jesus von jenem Jünger sprach, der ihn verraten sollte (Joh. 13, 22-26). Musste Petrus, dem der Herr die Schlüssel des Himmelreiches verheissen hatte, nicht wissen, wer es ist? « Und doch fühlt er seine Machtlosigkeit und die Begrenztheit oder Relativität dieses seines ‘ Primates ’. Er vermag und wagt nicht, selbst seinen Meister zu fragen » (S. 60) (1). Auch im Hofe des Hohenpriesters Annas spielen die beiden, Petrus und Johannes, eine Rolle (S. 61 ff.).

Die johanneische Szene unter dem Kreuz (Joh. 19, 26-27) (S. 64 ff.) fasst Bulgakov mit Recht in dem Sinne, dass « vom Kreuze aus der Herr den Liebesjünger der Himmlischen Königin zum Sohne gibt, und dass er in seiner Person Ihr alle Apostel und das ganze menschliche Geschlecht als Kinder anvertraut » (S. 67). Wenn überhaupt – so sagt Bulgakov – das unglückliche, von der mittelalterlichen römischen Theologie erfundene Wort vom Vize-Christus, vicarius Christi, anzuwenden sei, dann am ehesten hier. Doch habe Christus keinen Vikar als Nachfolger und Stellvertreter, ihn habe nur Petrus im Apostelamt. Auch hier anvertraue der Herr seiner Mutter nicht einen Vikar oder Vize-Sohn, sondern übergebe in der Person des Johannes ihrer Obhut alle Apostel und alle Menschen (S. 67-68). Daraufhin nahm Johannes Maria zu sich (Vers 27): « *Sie* – und keiner aus den Aposteln, weder Petrus noch Johannes – war das lebendige Herz der Kirche, ihr Mittelpunkt, und zugleich damit höchste und unabänderliche Autorität. Die persönliche Autorität der Gottesmutter unter den Aposteln hatte nicht ihresgleichen, und nach Ihrem Hinscheiden trat sie selbstverständlich noch mehr in die Erscheinung; ist doch die Gottesmutter, da sie im Himmel weilt, bereits verwirklichtes Ziel der Weltschöpfung, verherrlichte Kreatur, sieggekrönte Kirche. Und der Apostel Johannes, der Ihr Sohn genannt wurde, erhält eben dadurch den Primat unter den Aposteln. Wenn man daher von der Einsetzung eines Primates Petri nach seinem Bekenntnis

(1) Chrysostomus bemerkt zu Joh. 21, 21, dass Petrus nunmehr, nach seiner Wiederherstellung, selbst seinen Meister zu fragen wagt, während diesmal Johannes schweigt: PG 59, 480. Vgl. oben S. 206-7 Anm 1.

sprechen kann, so kann man mit gleichem Grund auch von der Einsetzung eines Primates des Johannes unter den übrigen Aposteln auf Golgotha spechen. Was beim Kreuze mit Johannes geschieht, bildet eine volle Analogie zum Ereignis mit Petrus auf dem Wege nach Cäsarea Philippi, anders ausgedrückt, *zwei Primate sind von Christus selbst eingesetzt: der des Petrus und der des Johannes*» (S. 70-71). Johannes war der einzige Apostel, der beim Kreuze stand und zugegen war, als die Welteucharistie vollzogen wurde; als Ohrenzeuge vernahm er die Worte: « Es ist vollbracht » (Vers 30).

Im gleichen Sinne wertet Bulgakov den Gang des Petrus und Johannes zum Grabe aus (Joh. 20, 2-10) (S. 72 ff.). Zu Vers 8 (« Jetzt ging auch der andere Jünger, der zuerst am Grabe angekommen war, hinein; er sah und glaubte ») bemerkt er: « Doch was auffällt: nur Johannes *glaubte*. Selbst der Primat in der Bekräftigung des Glaubens, die durch Petrus offenbar geworden war und ihm die Verheissung vom ' Fels ' eingetragen hatte, geht hier auf Johannes über. Hierin muss man einen neuen Zug in der Erzählung von den Erstaposteln sehen, der dem Primat des Petrus widerspricht oder ihn wenigstens einschränkt » (S. 73-74). Doch gibt Bulgakov anschliessend zu, dass es sich ja gar nicht um ein ausgesprochenes Bekenntnis des Glaubens an den Auferstandenen handelte, da Johannes seinen Glauben damals im Herzen verschloss.

Es folgt die Erklärung des Zusatzkapitels bei Johannes (Kapitel 21) (S. 74 ff.), das in seinen beiden Teilen, dem wunderbaren Fischfang und dem Gespräch des Auferstandenen mit Petrus, ganz den beiden Aposteln Petrus und Johannes gewidmet ist. Johannes erkennt zuerst den Herrn und sagt es Petrus (Vers 7).

Bulgakov betont, dass der « Starez » Johannes, der alle übrigen Apostel und auch den Petrus überlebte, eine einzigartige Autorität in der östlichen Kirche besass: « Als Liebesjünger Christi, als Sohn Mariens der Gottessohnschaft nach, als Märtyrer zu Rom, der nur auf wunderbare Weise am Leben geblieben war, als Seher von Geheimnissen auf Patmos, war er in Wirklichkeit gleichsam Statthalter Christi (1); seine Autorität liess selbstverständlich keinerlei Vergleich mit den römischen Bischöfen zu. Und überdies herrschte der Glaube, dass er bis zur Zweiten Ankunft Christi den Tod nicht verkosten werde, seiner direkten Verheissung zufolge. Es war unvermeidlich, dass

(1) Dem Petrus billigt Bulgakov nicht einmal zu, « gleichsam » Vikar oder Stellvertreter Christi zu sein.

dies unter den Zeitgenossen eine Reihe von Missverständnissen hervorrufen musste, die sich alle in der nämlichen Frage nach dem Primat unter den Aposteln zuspitzten, d. h. in der Frage nach den beiden, nach den Beziehungen zwischen Petrus und Johannes. Der Herr hatte den Petrus für die Zeit seines Lebens zum Apostelfürsten aufgestellt, als er ihm die Schlüssel anvertraute; doch lebt Petrus nicht mehr, aber Johannes bleibt und wird bis zum Ende der Tage bleiben. Die Lehre, dass Petrus in seinen Nachfolgern – den römischen Bischöfen – weiterlebe, gibt es damals offenbar noch nicht, ja im gegenteiligen Falle wäre die Frage nur noch schärfer hervorgetreten: sollten etwa die Nachfolger des Petrus auf dem römischen Stuhl hierarchisch selbst über dem Liebesjünger Christi stehen? » (S. 75-76) Bulgakov urteilt richtig und stimmt hierin mit Graber überein, dass Johannes im Zusatzkapitel seines Evangeliums gerade auf diese Frage antworten will. Nur ist natürlich Bulgakovs Textauslegung jener Grabers diametral entgegengesetzt.

Bulgakov sieht im Gespräch zwischen dem Auferstandenen und Petrus die feierliche Wiederherstellung des Petrus im Erstapostelamt [1]. Johannes wolle durch seinen Bericht für alle Zeiten Petri Autorität wiederherstellen und preise sein Martyrium (Joh. 21, 18-19). « Vielleicht wird auch hier darauf abgezielt, ein Missverständnis zu beseitigen und manche masslose Eiferer zu beschwichtigen, die Ärgernis nehmen konnten am Tode des Erstapostels, der berufen war, Grundstein der Kirche zu sein – wie es schien, für alle Zeiten – und den dabei doch das gemeinsame Schicksal ereilte, während sich dem Starez Johannes gegenüber selbst Henkershand ohnmächtig erwies und er in wunderbarer Weise den Tod nicht verkostete » (S. 76-77).

Zusammenfassend bemerkt Bulgakov: « Diese Erzählung ist also in ihrem ersten Teil (Joh. 21, 15-19) eine vollkommen eindeutige *Apologie* der Autorität des Petrus, die mit seiner vollsten Wiedereinsetzung ins Erstapostelamt schliesst: ' Danach sagte er zu ihm: Folge mir! ' (Joh. 21, 19). In diesen Worten ist sogar entschiedener und in mehr verallgemeinerter Form als in der dreimaligen Frage (der man gewöhnlich die hauptsächliche Aufmerksamkeit zuwendet) diese seine Wiederherstellung im Apostelamt ausgedrückt und folglich auch im Erstapostelamt (die in Petrus unzertrennlich miteinander ver-

[1] Wir machen darauf aufmerksam, dass es sich streng genommen um eine Wiederherstellung schon deshalb nicht handeln kann, weil Christus den Primat bei Cäsarea Philippi erst verheissen hatte.

schmolzen sind) » (S. 77). Im nun folgenden zweiten Teil jedoch handelt es sich nach Bulgakov « um die Beziehungen zwischen den beiden Erstaposteln Petrus und Johannes oder auch um die Grenzen des Gebietes Petri ». « Hierin liegt die Antwort auf die die Geister erregende Frage: ist etwa der Liebesjünger, der ' Starez ' Johannes, irgendjemandem untertan, sei es auch dem Petrus oder gar dessen Nachfolgern – auf dem römischen, antiochenischen oder alexandrinischen Bischofsstuhle ? » (S. 77). « Das ist die Frage, die unhörbar anklingt, die im Flüsterton gestellt wird – nicht im Texte –, die aber über dem Texte der vorliegenden Erzählung schwebt » (S. 78). Die folgenden Worte (Joh. 21, 22-23), « Jesus antwortete ihm: ' Wenn ich will, dass er bis zu meiner Wiederkunft bleibt, was geht das dich an ? Du sollst mir folgen ! ' », hält Bulgakov für eine direkte « und, man muss es geradeheraus und entschieden sagen, negative » (S. 78) Antwort auf eben diese Frage, deren Wichtigkeit der Evangelist dadurch unterstreicht, dass er die Antwort des Herrn zweimal anführt. Bulgakov fragt: « Und worin besteht der Inhalt dieser Antwort ? » Er erwidert: « Sie lautet: welches immer auch das Schicksal des Johannes sein mochte, *Petrus hat damit nichts zu tun,* – Johannes ist dem Petrus nicht unterstellt: *was geht das dich an ?* Kümmere du dich nur um dich selbst: *du sollst mir folgen.* Im Primate des Johannes liegt die Grenze des Primates Petri: es gibt nicht nur einen, sondern zwei Primate, zwei Erstapostel, oder richtiger: es ist nur ein Primat, aber ein zwei-einer, zusammengesetzter. Johannes beruhigt seine kleinasiatische Gemeinde in ihren Befürchtungen. Der Herr selbst hat sein Gebiet eingefriedigt und gestattete selbst dem Erstapostel Petrus nicht, auf es einen Anschlag zu machen » (S. 79).

Mit Recht betont Bulgakov, dass Johannes sein Evangelium samt dem Zusatzkapitel lange Zeit nach dem Martertod des Petrus schrieb und dass die Worte des Herrn « Wenn ich will, dass er bis zu meiner Wiederkunft bleibt, was geht das dich an ? » sich darin bewahrheiteten, dass Johannes den Petrus überlebte (S. 80). Weniger überzeugend ist Bulgakovs Folgerung: « Es ist klar: wie kann bei einem *solchen* Stand der Frage die Rede sein von einer – um sich so auszudrücken – Liquidation der irdischen Angelegenheit des Johannes oder von seiner Unterordnung unter die Nachfolger des Petrus ? » Wenn man auch im Abendland behauptete, dass Petrus in seinen Nachfolgern, den römischen Bischöfen weiterlebe, so war doch im Morgenland der Liebesjünger noch nicht gestorben – und die östliche, die Johanneskirche, war seine Kirche (S. 80). Doch ist Johannes

später auch gestorben, denn die Ostkirche feiert am 26. September sein Hinscheiden, das allerdings mit dem Schleier des Geheimnisses umhüllt ist: nach alter Überlieferung wurde sein Leib entrückt (S. 80 f.).

Der Vollständigkeit halber prüft Bulgakov auch noch die Szenen der Apostelgeschichte, in denen Petrus und Johannes zusammen, als « Zwei-einheit » auftreten und handeln: zuerst Kapitel 3, 1 ff., von der Heilung des Lahmen (S. 81 ff.). Zu Apostelgeschichte Kapitel 3-4 bemerkt er: « Das war ein bedeutsames Moment des neuen Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung der kämpferischen Kirche, und dabei stehen an ihrer Spitze die beiden Erstapostel als höchste Verkörperung des kirchlichen Selbstbewusstseins. Diese Tatsache wird in keiner Weise in ihrer Bedeutung dadurch geschmälert, dass als derjenige, der heilt und predigt, unmittelbar der Apostel Petrus auftritt, jedoch unzertrennlich verbunden mit Johannes, wie das durch verschiedene Einzelheiten der Erzählung bekräftigt wird » (S. 83). Zwar muss Bulgakov gestehen, dass Petrus an anderen Stellen der Apostelgeschichte allein in den Vordergrund rückt, so bei der Wahl des Matthias (Kapitel 1, 15-22), in seiner Pfingstpredigt (Kap. 2, 14 ff.), bei der Aufnahme der ersten Juden in die Kirche (Kap. 2, 37-40), in der ersten Tempelpredigt (Kap. 3, 12-26), bei der Verurteilung von Ananias und Saphira (Kap. 5, 1-11), anlässlich der Aufnahme der Heiden (Kap. 10), bei der Formulierung der Ansicht des Apostelkonzils (Kap. 15, 7-11). « Doch diese Eigenschaft des Vorranges Petri macht ihn durchaus nicht zum einzigen bevollmächtigten Haupt des Apostelkollegs, wie sich dies auch aus der soeben untersuchten Erzählung ergibt » (gemeint ist Apg. 3, 1 ff.) (S. 83-84). Apostelgeschichte 8, 14 ff., die Sendung des Petrus und Johannes durch die Apostel in Jerusalem nach Samaria, legt Bulgakov in seinem Sinne aus: « Diese Sendung bedeutet natürlich nicht eine niedrigere amtliche Stellung der beiden Erstapostel inmitten der zwölf Apostel, sondern gibt gerade von ihrer höheren Autorität Zeugnis, auf grund deren sie so wichtige und verantwortungsvolle Entscheidungen treffen und entsprechende Handlungen vollführen konnten; doch erweist sich dafür selbst Petrus allein als ungenügend, und man sendet eben beide Erstapostel » (S. 84-85).

Schliesslich betrachtet Bulgakov den Liebesjünger als Verfasser dreier Briefe und der Geheimen Offenbarung (S. 85 ff.). « Johannes ist der neutestamentliche Prophet unter den Aposteln und der einzige Apostel unter den Propheten » (S. 87). Er besitzt das prophetische Erstapostelamt (S. 89). « Dabei tritt Johannes nicht nur als Zeuge

und Bewahrer der göttlichen Geheimnisse hervor, sondern auch als erster Vorsteher der sieben Kirchen, die sich in Asien befinden » (Geheime Offenbarung, Kap. 1-3) (S. 88). Doch warnt Bulgakov mit Recht davor, die Bedeutung des johanneischen Prophetenamts zu übertreiben: « Seine Bedeutung kann und muss man nur im Lichte dessen betrachten, was wir bereits aus dem Evangelium über ihn wissen (was auch bezüglich des Petrus geschehen sollte). Die Tatsache der Offenbarung an sich stellt kein Erstapostelamt auf, aber sie gibt von ihm Zeugnis und muss im Zusammenhang mit ihm verstanden werden, als seine Enthüllung und Bekräftigung. Und umgekehrt, die Abwesenheit der Offenbarung beim Erstapostel Petrus bezeugt, dass der Primat des Petrus zwar den Vorrang im Priestertum enthält, aber nicht das Prophetenamt einschliesst und infolgedessen innerlich durch es begrenzt wird » (S. 89-90).

* * *

Scharfsinnig hat Bulgakov alle Vorzüge der Stellung des Liebesjüngers hervorgehoben. Doch bleibt die Abgrenzung des johanneischen « Primates » vom petrinischen Primate unklar. Unbewiesen bleiben die Behauptungen: Petrus besitze keine höhere Gewalt, kein Recht, sondern nur Autorität; im Apostelkollegium finde sich nur Rangordnung und Struktur, aber keine Hierarchie; die Gleichheit im ordo bedinge eine Gleichheit in der iurisdictio. Bulgakov beweist keine andere Begrenzung des Primates und Apostelamtes Petri, als jene, die durch Christus selbst gezogen ist, der nicht nur einen, sondern zwölf Apostel erwählt hat; nicht aber vermag er zu beweisen, dass irgendein Apostel – und sei es auch der Liebesjünger – gleiche Vollmachten besass wie Petrus (und seine Nachfolger) oder sich dem Primat Petri (und seiner Nachfolger) gegenüber exempt verhielt. In der Tat trennt Bulgakov die johanneischen Kirchen anachronistisch von der Gesamtkirche ab; eine Trennung, die unseres Erachtens nichts anderes ist als eine Projektion des späteren grossen Schismas zwischen Ost und West in die Zeit der Urkirche ([1]).

([1]) Selbstverständlich leugnen wir nicht, dass nach der Überlieferung alle Apostel – im Gegensatz zu ihren Nachfolgern, den Bischöfen – persönliche Unfehlbarkeit und ökumenische Jurisdiktion besassen, allerdings in Unterordnung unter das höchste Lehr- und Hirtenamt des Petrus, und dass unter dieser Rücksicht die Primatsgewalt des Petrus tatsächlich, d. h. in ihrer praktischen Ausübung, mehr eingeschränkt war als die seiner Nachfolger.

Der Grundfehler in Bulgakovs Beweisführung besteht darin, dass er den wesentlichen Unterschied zwischen dem klar umrissenen Jurisdiktionsprimat des Petrus und dem viel unbestimmteren « Primat » des Apostels Johannes in der Liebe, im Glauben, im Prophetenamt, in der Theologie, nicht deutlich hervortreten lässt. Könnte man nicht auch von drei Erstaposteln und ihrem « Primat » reden, da es drei bevorzugte Apostel gab: Petrus, Jakobus und Johannes ? Liesse sich nicht auch ein Liebesprimat jenes Apostels beweisen, der das Hohelied der Liebe (1 Kor. 13) verfasst hat, oder sein Doppelprimat mit Petrus ? Darf man übrigens Petrus vom Prophetenamt ausschliessen, wie Bulgakov es tut ? Ein genaues Studium seiner Briefe, Reden und Visionen dürfte vom Gegenteil überzeugen.

Bulgakov macht tiefe und treffende Bemerkungen über die jungfräuliche Mutter des Herrn und über den jungfräulichen Liebesjünger (S. 69). Mit Recht verweist er auf die unvergleichliche Autorität Mariens in der Urkirche, nennt sie Herz der Kirche, ihren Mittelpunkt. Doch hindern ihre Autorität und die Tatsache, dass sie Mittelpunkt ist, es keineswegs, dass auch Petrus, der Fels, Mittelpunkt der Kirche ist; ein jeder in seiner Art, in einer anderen Ebene. Wenn Bulgakov aus der Autorität der Mutter Jesu und seines Liebesjüngers auf einen Primat schliesst, so ergibt sich selbstverständlich aus einer solchen Autorität eben kein Jurisdiktionsprimat wie der des Petrus. Die Natur des Primates folgt jeweils aus der Natur dessen, was Christus der Herr überträgt und anvertraut: auf der einen Seite die persönliche Sorge für seine Mutter, auf der anderen die höchste Binde- und Lösegewalt in der Kirche und die Sorge um die gesamte Herde Christi.

Was Sinn und Zweck des Zusatzkapitels bei Johannes betrifft, stimmen Bulgakov und Graber überein: es geht um die Klärung der Frage nach dem Primat des Petrus und nach der Beziehung dieses Primates zu Johannes. Dieser Tatbestand wird fast noch mehr von Bulgakov (als von Graber) hervorgehoben, da er das « Folge mir ! » beidemal, in Vers 19 wie in Vers 22, von einer Primatsnachfolge versteht. Doch gehen beide Autoren entschieden in der Auffassung des « Was geht das dich an ? » auseinander. Nach Bulgakov nimmt Christus durch diese Worte den Johannes mitsamt den ihm unterstellten Kirchen vom Primate des Petrus aus; doch wird ein derart allgemeiner Sinn durch den vorhergehenden einschränkenden Bedingungssatz (« Wenn ich will, dass er bis zu meiner Wiederkunft bleibt... »), der nur vom möglichen Nicht-Sterben des Liebesjüngers spricht, deutlich genug ausgeschlossen. Nach Graber (S. 46 ff.) jedoch verbietet der

Auferstandene dem Simon Petrus nur, sich darum zu kümmern, ob Johannes ihm, dem der Herr das Martyrium vorausgesagt hatte, im Primate folgen soll. Diese Auffassung findet durch das anschliessende « Du sollst mir folgen ! », das auch Bulgakov im Sinne einer Primatsnachfolge nimmt, ihre Bestätigung. Als hauptsächlicher Unterschied aber bleibt bestehen, dass Graber « Primatsnachfolge » im Sinne einer « Übernahme des Primats über die ganze Herde Christi » fasst, Bulgakov aber nur im Sinne einer « Nachfolge Christi durch Ausübung eines Erstapostelamtes » (wie es oben S. 207 beschrieben wird); Bulgakov nimmt zwar das: « Folge mir ! » im Sinne des « Erstapostelamts » (s. o. S. 212 f.), leugnet aber anderseits, dass Christus irgend einen Vikar als Nachfolger oder Stellvertreter habe (o. S. 210).

BERNHARD SCHULTZE S. J.

Post-scriptum à l'article « Jitianul-1689 »

Notre article et notre document « Jitianul: un chrysobulle de 1689 de Constantin Brâncoveanu », au tome XVI, I-II, des *Orientalia Christiana Periodica*, 1950, a intéressé un de nos lecteurs roumains de Paris, Mr Neagu N. Djuvara, ancien Secrétaire de Légation et Secrétaire général du Comité d'assistance aux Roumains. Nos lecteurs et ses compatriotes aimeront prendre connaissance des détails et compléments qu'il a bien voulu nous envoyer. Ils concernent le « vtori logofet » Bunea qui contresigne le document. La signature « *Nis* (*tor ?*) nous avait fait prendre le nom de *Bunea* pour un nom de famille modeste, et peut-être transilvain. Pour notre correspondant, c'est au contraire, lui aussi, un membre de la « protipendada » de l'époque.

« Je crois en effet qu'il s'agit, sans doute possible étant données la rareté du prénom et la spécification du nom du père, de Bunea Grădișteanu, fils de Nica Grădișteanu grand Armas en 1674, dans la première année du règne de Duca Voda (cf. la chronique de Constantin Capitanul Filipescu, édition Iorga 1902, p. 186).

S'il ne figure pas sur les Documents que vous citez de 1693 à 1698, on le trouve en échange dans deux documents de Sincai III, p. 321 cités par G.-O. Lecca, *Familiile boeresti române*, 1896, p. 260:

— il fait partie d'une délégation de boyards envoyée par Brâncoveanu à Andrinopole en 1695 avec des requêtes adressées à la Subli-

me Porte: « Aga Cornea Brăiloiu, Bunea Grădişteanu mare Armas, Radu Isvoranu, C. Ciorogârleanu, Vego portariul... ».

— et le 20 septembre 1702 dans une délégation portant des présents de Brâncoveanu au Grand Vizir: « Banul Costea Brăiloiu, Spatarul Mihail Cantacuzino si Marele Comis Bunea Grădişteanu ».

Il sera plus tard grand Vornic et le postelnic Serban, fils du vornic Bunea, dans le document de 1713 cité par vous d'après Iorga, est bien son fils.

Le grand Vistier Bunea de 1655 que vous citez, est son grand-père, un des principaux conseillers de Matei Basarab, signataire après la mort de celui-ci du nouveau traité d'alliance avec Racoczy (cf. IORGA, *Istoria Românilor*) et « ctitor » de l'actuelle église métropolitaine de Bucarest, dans la crypte de laquelle se trouve encore son tombeau.

L'absence du nom de famille dans l'énumération des membres du divan comme dans la signature, n'a rien d'exceptionnel pour l'époque. Dans le cas du logofăt Bunea d'autres raisons pourraient motiver cette absence:

1) le nom de Grădişteanu ne semble pas encore définitivement « fixé » dans la famille. Sur les trois fis de Bunea l'ancien, un seul semble avoir porté le nom de son père (de la terre de Grădiştea, Ilfov, à mi-chemin entre Bucarest et Giurgiu, terre restée en possession de la famille jusqu'à la grande expropriation de 1920), c'est le père de notre Bunea, Nica dont il a été question plus haut. Un autre fils porte le nom de Barcanescu, de la terre de Barcanesti, près de Ploesti, tandis que le troisième porte le nom de leur mère, Mogosescu: c'est Vâlcu, grand Vistier puis grand Vornic, régent ou « caimacam » de la principauté avec Stroe Leurdeanu et Radu Cretzulescu, pendant l'absence de Duca Voda parti aux armées en 1671 (cf. Constantin Capitanul, id. p. 186) et qui, accusé de connivence avec Grégoire Ghika, sera décapité à Snagov en 1677 sur l'Ordre de Şerban Cantacuzino (cf. Constantin Capitanul, p. 197-98).

2) peut-être aussi notre Bunea, certainement encore très jeune à l'époque de notre document étant donnée la charge secondaire qu'il occupe et le fait que la génération de son père et de ses oncles est encore en charge une dizaine d'années plus tôt, n'a-t-il pas encore hérité de la terre de Grădiştea à ce moment.

J'ignore absolument ce que signifie le mot NIS (?) précédant le nom de Bunea.

J'ignore également l'origine de ce prénom mais je ne crois pas qu'il soit spécifiquement transylvain, l'ayant fréquemment rencontré dans les campagnes de Valachie. Dans la classe dirigeante il ne semble pas avoir été fréquent, même au XVII[e] siècle et il à complètement disparu depuis. Cela n'a pas empêché ma mère – descendante des Grădișteanu, qui s'éteignent avec sa génération – de m'affubler, comme second prénom et en mémoire des Bunea du XVII[e], de ce nom vieillot et un tantinet ridicule qui faisait la joie de mes camarades de classe ou de régiment aux heures de l'appel !... ».

Devons-nous nous excuser de reproduire aussi ces détails familiaux ? Ce sera pour les exilés un écho de la patrie.

La *protipendada,* première « pentade », n'est pas un éon gnostique mais le groupe des familles qui se répartissent les « cinq » premières charges de la Principauté, Valachie ou Moldavie. Le nom de *Bunea* est une formation roumaine à suffixe slave: *-e* ou *-ea*, représentant le *-e(n)* nasal du vieux slave, comme dans *viteaz,* brave, bulgare *vitez,* guerrier, qui est le germanique *Viking.* Elle est bâtie primitivement à l'imitation des noms de petits d'animaux (R *telja,* veau) ou du nom de l'enfant (R *dêti, ditja,* apparenté à L *filius,* au sens de nourrisson: L *fēlare,* téter). La formation est difficile à trouver et peu heureusement expliquée dans G. Pascu (*Sufixele românesti,* Bucarest, 1916, 299-301) qui ignore *Bunea* et donne des noms de famille comme *Negrea,* imitation de noms d'animaux, ou des surnoms comme *Cornea* et *Negrea* qui peuvent servir de noms du Diable. «*Pulea*», vulgaire et plaisantin, a dû signifier « poussin, poulet »; cf. Albanais *pulë,* « poule ». Si le radical est roumain, dans Bunea, le nom ou prénom a dû signifier « le bon petit »: le corrélatif, en somme, de *bunicu, bunica :* « (bon) grand-père » et « (bonne) grand-mère ». Comparez *Prîslea,* le petit « poucet », le petit dernier.

Quant à *Nis.*, ce doit être quelque chose comme *Nistor,* un second prénom plus chrétien adjoint à l'autre, comme c'était par exemple l'usage slave pour le cas des noms «ethniques », plus ou moins sentis comme païens.

Pour le nom du monastère de *Jitianul.* – Comme le suggère la transcription grecque, du XIX. siècle, de « *Zitia* » – et une remarque d'un autre de nos lecteurs qui signe du nom macédo-roumain de Verianu – le nom de *Jitianu, Jitia,* se retrouve peut-être dans celui de la petite ville macédo-roumaine de *Zitsa,* en Epire, à 25 km. au nord de Djanina, visitée et chantée par Byron. Elle est dominée par le monastère, la *monè* (= *žitie ?*) de S. Elie, qui a donné un

patriarche à Constantinople, Ieremia de Zitsa (ca. 1520-1558). Gros foyer de *diaspora* macédo-roumaine, maintenant dénationalisée, en 1820 elle avait une école roumaine fondée par un évêque de Valachie. Dans les deux cas, *Zitsa, Jitia*, viendrait de la langue liturgique slave d'une population macédo- ou dunavo-roumaine; il serait antérieur à l'an mille et à la victoire hellénique du Bulgaroctone...

Frédéric Tailliez S. J.

P. Theophilus Spáčil S. I. †

Mense Decembri anni elapsi 1950 R. P. Theophilus Spáčil S. I. terrestris vitae « cursum consummavit » (2 Tim. 4, 7) in Bohemia, retentus in custodia simul cum suis in religione fratribus « propter verbum Dei, et propter testimonium, quod habebant » (Apoc. 6, 9). P. Spáčil fuit unus ex primis professoribus Pontificii Instituti Orientalium Studiorum (fundati anno 1917), et per duo fere decennia (ab anno 1918 usque ad annum 1937, in eodem instituto theologiam orientalem byzantinam ac slavam cum catholica comparatam docuit.

P. Spáčil fuit vir bonus ac benignus, humilis ac modestus, rectus ac pius, uno verbo, admodum sanctus. Fuit columna orthodoxiae, i. e. firmissimus in doctrina traditionali catholica, porro diligens ac laboriosus. Diligentiae suae testimonium atque indagationum suarum fructum reliquit opera, quae infra enumeramus (omissis tamen illis, quae non in campo scientiae theologicae, sed instructionis religiosae, meditationis, exhortationis asceticae in lucem edidit).

Maximum eius meritum in eo est, quod inter primos fundamenta iecit studii theologiae cum catholica comparatae orientalium dissidentium, praesertim recentium Graecorum, Russorum, Serborum, Bulgarorum, Rumaenorum. Amplam bibliographiam ac materiam doctrinalem collegit, digessit, diiudicavit. Primus theologiam fundamentalem comparatam tractavit, primus orientalium de sacramentis in genere doctrinam, clare perspiciens magnam in separatione momentum habere non solum singulas differentias doctrinales (circa processionem Spiritus Sancti a Filio, circa primatum Romani Pontificis, circa panem azymum in ss. Eucharistiae sacramento adhiben-

dum, etc.) sed etiam ac praecipue totum orientalium theologiam fundamentalem ac philosophiam concipiendi modum. Non semel Patri Spáčil obiecerunt eum nimio rigore studuisse ideas orientalium categoriis theologiae scholasticae Latinae accomodare. Manet tamen eius meritum, quod semper sincere, obiective, clare ac perspicue doctrinam orientalium dissidentium exposuit neque in ea iudicanda ullo modo a solida probataque doctrina catholica deflexit.

Anno 1937 P. Spáčil scientiae theologicae valedicere coactus est propter ingravescentem oculorum debilitatem. Dein reversus in nativam suam provinciam variis muneribus est functus in cura animarum, quam adamaverat, et in administratione: munere rectoris, patris spiritualis, scriptoris; immo, iam aetate provectior, per plures annos (26 Novembris 1938 - 25 Novembris 1945) regimen suae provinciae Bohemicae suscepit.

Natus est P. Spáčil die 25 Aprilis 1875 in pago Výmyslice ad Mor. Krumlov in Moravia dioecesis Brunensis (Brno), tunc temporis sito in Imperio Austro-Hungarico, postea in Republica Čechoslovachiae. Persolvit studia gymnasialia. Annis 1895-1902 Romae alumnus Collegii Germanici et Hungarici fuit studiis philosophiae et theologiae incumbens. Romae, die 28 Octobris anni 1901 ordinatus est sacerdos. In patriam reversus per aliquot annos in cura animarum operatus est. Societatem Iesu ingressus est die 30 Septembris anni 1905 Velehradi in Moravia. Prima vota die 1 Octobris anni 1907 emisit Klagenfurti; professionem vero solemnem fecit die 2 mensis Februarii anni 1916 Oeniponte. Per tres annos philosophiam et per 11 annos theologiam fundamentalem in Universitate Oenopontana docuit. Ignoratur, quo praecise die et loco P. Spáčil mortuus sit, die 5 an 8 Decembris 1950, in monasterio Osek iuxta Teplice (ubi in custodia morabatur) an Pragae in aliquo nosocomio. Sepultus est die 10 Decembris Pragae (Vysekrad) in monumento Societatis Iesu.

B. Schultze S. I.

Scripta Patris Theophili Spáčil S. I.

A. *Orientalia Christiana:*

1. Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta theologiam Orientis separati. Sectio tertia – Doctrina theologorum recentiorum. II, n. 8, p. 37-132 (1924).
2. Doctrina theologiae Orientis separati de sacramento Baptismi. VI, n. 25, p. 179-263 (1926).

3. Commentarium de theologia dogmatica. VIII, n. 32, p. 220-229 (1927).
4. Doctrina theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia. I. Bibliographia – Doctrina theologiae Orientis separati in genere. XIII, n. 48, p. 189-279 (1928).
5. Doctrina theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia. II. Quaestiones de forma Eucharistiae – De pane eucharistico – De Communione sub utraque specie et de Communione parvulorum. XIV, n. 50, p. 5-173 (1929).
6. Angelologia Prof. Sergii Bulgakov. XVI, n. 55, p. 29-46 (1929).
7. Commentarium de theologia dogmatica. XVIII, n. 61, p. 169-201 (1930).
8. Commentarius de theologia dogmatica. XX, n. 66, p. 183-215 (1930).
9. La dottrina degli Orientali separati intorno ai « Novissimi ». XXII, n. 70, p. 155-169 (1931).
10. Commentarius de theologia dogmatica, XXII, n. 70, p. 192-212 (1931).
11. Doctrina theologiae Orientis separati de sacra Infirmorum Unctione. XXIV, n. 74, p. 45-259 (1931).
12. Doctrina theologiae Orientis separati de Revelatione, Fide, Dogmate. Pars prima: Doctrina theologiae Orientis separati exponitur. XXXI, n. 88, p. 145-390 (1933).
13. Può S. Cipriano essere invocato come testimonio per il Primato ? XXXV, n. 95, p. 225-250 (1934).

B. *Orientalia Christiana Analecta:*

14. Doctrina theologiae Orientis separati de Revelatione, Fide, Dogmate. Pars altera: Doctrina Orientis separati examinatur. Num. 104 (1935).
15. Doctrina theologiae Orientis separati de Sacramentis in genere. Num. 113 (1937).

C. *Orientalia Christiana Periodica:*

16. Nova opinio auctoris orthodoxi de Unione Hypostatica. I (1935) p. 53-92.
17. Universitas Tyrnaviensis in Slovachia et catholici ritus orientalis. III (1937) p. 275-278.

    Recensiones in numeris I (1935), II (1936), III (1937); una adhuc in n. IV (1938).

Zeitschrift für katholische Theologie:

18. Ist die Lehre von den Kennzeichen der Kirche zu ändern ? 36 (1912) 715-741.
19. Zur Lehre von den Merkmalen der Kirche. 39 (1915) 231-255.
20. Der Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit. 40 (1916) 524-552.

    Praeterea annis 1911-1919 in eodem periodico inveniuntur plures recensiones, aliquae longiores, ab eodem auctore conscriptae.

21. Repetitorium apologeticae et theologiae fundamentalis. II. De Ecclesia Christi (Ad usum privatum auditorum). Oeniponte 1917.

Bessarione:

22. La dottrina del purgatorio in Clemente Alessandrino ed in Origene. 23 (1919) 131-145.
23. Christus caput Corporis Mystici Ecclesiae. 24 vol. 36 (1920) 147-176.

24. La teologia di S. Anastasio Sinaita. 26 vol. 38 (1922) 157-178; idem 27 vol. 39 (1923) 15-44.
Praeterea etiam eisdem annis recensiones a Patre Spáčil conscriptae in hoc periodico inveniuntur.

Slavorum Litterae Theologicae:

25. De indulgentiis, Pragae, IV (1908) 363-384.

Bogoslovni Vestnik:

26. De membris Ecclesiae. Ljubljana, 6 (1926) 11-19.

Acta primi conventus pro studiis orientalibus a. 1925 in urbe Ljubljana celebrati:

Idem, p. 11-19.

Acta V. Conventus Velehradensis:

27. Juridismus et indoles efficaciaque Sacramentorum juxta doctrinam catholicam et orthodoxam. 1927, p. 104-121.

Acta VI. Conventus Velehradensis:

28. Notio fidei et progressus fidei secundum conceptum theologiae Orientis separati. 1933, p. 27 et 61-81.

Acta VII. Conventus Velehradensis:

29. SS. Cyrillus et Methodius et doctrina cultusque B. Mariae Virginis. 1936, p. 23-37.

Acta Academiae Velehradensis:

30. Conspectus litterarum ad Academiae studia pertinentium (recensio libri Adolfi Harnack, Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen, Berlin 1913). IX, Num. 1-2, 1913, p. 22-23.
31. Habuerintne congressus Velehradenses saltem aliquem effectum practicum, annon? (Oratio in Conventu pro Unione ecclesiarum commemorativo anno 1947 Velehradi habita). XIX (1948) 81-85.

Lexikon für Theologie und Kirche:

Praeterea P. Spáčil indicatus est inter collaboratores voluminum II-III Dictionarii theologici (Freiburg Herder).

Časopis katolického duchovenstva:

32. Pravoslavná theologie a možnost unie s východnimi cirkvemi. Praha 1925, 1-27.

Hlídka:

33. Učeni M. Jana Husi, Brno 1930-1931.

Gregorianum:

34. Fides catholica S. Ioannis Chrysostomi et recens quoddam opus auctoris orthodoxi, Romae, XVII (1936) 176-194; 355-376; XVIII (1937) 70-87.

RECENSIONES

Philosophica

Matthew SPINKA, *Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom*, Philadelphia, The Westminster Press 1950, pages 220, $ 3,50.

Der als Schriftsteller bekannte Verfasser (Waldo Professor of Church History, The Hartford Theological Seminary) legt einem weiteren Leserkreis die erste das gesamte Schaffen N. Berdjaevs umfassende Studie vor. Er weiss sich dem russischen Philosophen zu grossem Danke verpflichtet: Berdjaev verhalf ihm zu einem tieferen Verständnis der Bedeutung des menschlichen Schicksals (5). Seine Ausführungen wollen sowohl kritisch wie darlegend sein (5). In einem ersten Teile wird in 4 Kapiteln (Aufstieg vom Marxismus, zum Christentum, Berdjaev vor und nach der Revolution, Die Verbannung) die Umwelt geschildert, « gegen die Berdjaev sich auflehnte »; der zweite Teil zerfällt in 6 Kapitel und legt Berdjaevs lebendige Weltanschauung dar: seinen Existentialismus, die Grundlagen seiner Philosophie (Gottesbegriff, Freiheit usw.), seine Auffassung von der Erlösung und Umgestaltung von Mensch und menschlicher Gesellschaft (« Gottmenschheit » und « Sobornost' »), Berdjaevs Eschatologie und sein endgültiges Glaubensbekenntnis. Der anschliessende Überblick über Berdjaevs Schrifttum (russisch und vor allem in englischer Übersetzung) ist annähernd vollständig.

Man sieht es dieser bisher besten Gesamtdarstellung der Ideenwelt Berdjaevs an, dass sie von einem Verfasser stammt, der sich seit fast 30 Jahren gründlich mit seinem Gegenstand beschäftigt (5). Er hatte dazu den Vorteil, das gesamte Leben und Schaffen des russischen Philosophen überschauen und Berdjaevs philosophische Selbstbiographie (vgl. in dieser Zeitschrift 1950, S. 459-463) auswerten zu können. Die Darstellung ist durchweg sachlich und von grossem Wohlwollen getragen. Selbst die schwierigsten Themen werden mit grosser Klarheit und Übersichtlichkeit behandelt. Weitere Vorzüge bestehen darin, dass der Autor bezeichnende Stellen aus den früheren, weniger zugänglichen Schriften Berdjaevs anführt, dass er stets das Ineinander von Leben und Lehre bei Berdjaev aufzeigt, und nicht zuletzt, dass er Berdjaevs mehr vom deutsch-russischen Gedanken her bestimmte philosophische Ideenwelt dem Leser des englisch-amerikanischen Raumes verständlich macht (93 ff.).

Gute kritische Bemerkungen sind über das ganze Buch hin verstreut. Vor allem kritisiert der Verfasser Berdjaevs Auffassung vom Christentum im allgemeinen (im Anschluss an Baron von Hügel: 106), seine Lehre vom « Ungrund » und der Freiheit (118ff.; 121 ff.), seine politischen Auffassungen (166 ff.) und seinen Nationalismus (173), auch Berdjaevs Eschatologie (186); er äussert z. T. schwerwiegende Bedenken. Doch hindert ihn, der bis an die Grenze des Wohlwollens zu gehen versucht, wohl die Pietät gegen seinen Wohltäter, in der Kritik folgerichtig zu bleiben. So bricht er mehr als einmal seiner eigenen Kritik die Spitze ab oder sucht zu mildern. Nachdem er z. B. klar dargelegt hat, wie nach der überlieferten christlichen Lehre der Mensch durch seine als frei von Gott erschaffene Natur Gottes Bild und Gleichnis ist, dass aber für Berdjaev eine solche Lehre von einer erschaffenen Freiheit unannehmbar war (116ff.), urteilt er trotzdem zusammenfassend, Berdjaev halte fest an der wesentlichen biblischen und christlichen Lehre, dass der Mensch ein von Gott nach seinem eigenen Bild und Gleichnis geschaffenes Wesen ist (seine im Anschluss an Boehme vorgenommenen Spekulationen könnten oder könnten auch nicht als Abirrungen betrachtet werden) (127). Wahr ist, dass Berdjaev aus der biblischen und christlichen Lehre von der Schaffung des Menschen nach Gottes Bild und Gleichnis ein Wesenselement herausbricht: Wie kann der Mensch als frei nach des freien Schöpfers Bild und Gleichnis geschaffen sein, wenn die menschliche Freiheit ungeschaffen ist? Nach Darlegung der berdjaevschen Schöpfungslehre, seiner Lehre von der Präexistenz des menschlichen Geistes und vom Sündenfall meint er dennoch, dass Berdjaevs Deutung des biblischen Schöpfungsberichtes in den wesentlichen Zügen mit der christlichen Lehre übereinstimme (vgl. 129-130). Gewiss, nominell hält Berdjaev einige wesentliche (z. B. auf S. 130 vom Autor aufgezählte) christliche Lehren; in ihrer Deutung aber entfernt er sich mehr oder weniger von der Überlieferung. In überspitzten Redewendungen spricht Berdjaev Gott Autorität, Macht und dergl. ab, leugnet Gottes Vorsehung in der Welt und tritt dadurch in Gegensatz zur biblischen (auch *neu*testamentlichen) und überlieferten Lehre. Überhaupt hat er die Gewohnheit, nicht nur die katholische (besonders die scholastische), sondern im allgemeinen die traditionelle christliche Überlieferung schwer zu entstellen (so dass er gar nicht selten da Unterschiede zwischen dieser und seiner eigenen Auffassung sieht, wo sie nicht vorhanden sind). Ein unvoreingenommenes Studium kann leicht davon überzeugen, wie falsch und wenig auf Sachkenntnis begründet Berdjaevs Urteile über Augustinus, Thomas von Aquin, die Scholastik, die katholische Glaubenslehre sind (siehe z. B. 70, 72, 126, 130-131, 136, 145, 155, 183, 187f.; usw).

Es würde den Leser des vorliegenden Buches interessieren zu wissen, dass Berdjaev selbst (Самопознание, 58 f.) den von S. gewählten Titel « Gefangener der Freiheit » (115ff.) kannte und seinen Ursprung erklärt; er wurde ihm zuerst von rechtsstehender, « reaktionärer » Seite beigelegt. (Vgl. unsere, Berdjaev gleichfalls bekannte Kritik am Buche

« Über Knechtschaft und Freiheit des Menschen »: es fehle in diesem Buche ein Kapitel, das über die « Knechtschaft von Freiheit und Persönlichkeit ». Siehe in dieser Zeitschrift den Artikel « Westliche gegen östliche Gnosis », 1940, 198-215; 205). – Unsere, vom Verfasser in der Bibliographie (213) angeführte Untersuchung « Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew, Rom 1938, die Berdjaev selbst aufmerksam gelesen hat, setzt sich mit den philosophischen Grundlagen der Lehre Berdjaevs auseinander. – Berdjaevs Aufsatz « Auslöscher des Geistes » (49) ist anlässlich des Streites um die Göttlichkeit des Namens Jesu geschrieben worden; Berdjaev polemisiert gegen den Heiligen Synod, der die Vergöttlicher des Namens verurteilt hatte. – Sind die Umstände von Berdjaevs Tode (89) richtig angegegeben? – Interessant ist, dass der Verfasser Meister Eckhart gegen Berdjaev verteidigt (104 ff.). – Auf S. 119 behauptet er, nach Berdjaev sei der « Ungrund » – im Unterschied zu Boehme – ausserhalb der Gottheit; gleich auf der folgenden Seite aber wird « Ungrund oder die Gottheit » als dasselbe hingestellt. Wahr dürfte sein, dass Berdjaev sich in diesem Punkte nicht gleich bleibt. – S. 152 wird behauptet, Berdjaev betrachte im Gefolge Chomjakovs und Solovievs die Hierarchie nicht als massgebend in Sachen des Glaubens und des Gewissens; wir machen darauf aufmerksam, dass in dieser Hinsicht wesentliche Unterschiede zwischen Chomjakovs und Solovievs Meinung bestehen. – Berdjaevs Eschatologie (178 ff.) wird sehr klar und genau dargelegt; ihr Inhalt aber lässt den Leser – wenigstens den christlich empfindenden – ausserordentlich unbefriedigt: Berdjaev will in besonderer Weise Eschatologe sein und weiss doch in den wichtigsten Fragen über Ursprung und Ziel des Menschen und über den Sinn des Erdendaseins keine sichere Auskunft zu geben; u. a. leugnet er, dass sich das ewige Los des Menschen hienieden entscheide (185). Er wird daher mit Recht vom Verfasser kritisiert (186); doch, wie uns scheint, nicht konsequent genug, wohl da dieser selbst mit der Präexistenzlehre sympathisiert (129 f.). Zwar verwirft Berdjaev anscheinend die zu optimistische Lehre des Origenes von der allgemeinen Wiederherstellung (185), aber im Grunde genommen nimmt er sie doch an, da er die vollkommene Überwindung alles Objektivierten fordert und eine objektive ewige Hölle als Objektivation zurückweist und da er immer wieder die Notwendigkeit einer gemeinsamen Rettung aller betont (vgl. 187; 188; 195; 196). – Die zum Verständnis der Philosophie Berdjaevs wichtigen Autoren werden fast vollzählig angeführt. Doch hätten auch Namen wie I. V. Kireevskij (der nur am Ende der Bibliographie erscheint: 215), A. Bucharev, N. Fedorov, P. Florenskij und andere Beachtung verdient.

Wir heben zum Schluss noch einige dem Verfasser besonders gut gelungene Ausführungen hervor: über die Beziehungen Berdjaevs zur Philosophie Kants (74; 98; u. a.), über Berdjaevs Auffassung von der Objektivierung (106ff.), über die schwierige Frage nach dem Ursprung der Freiheit (116ff.). Alles in allem ist die vorliegende Studie eine ausgezeichnete Einführung in Berdjaevs Leben und Gedankenwelt.

BERNHARD SCHULTZE S. J.

Biblica, patristica

A. VÖÖBUS, *Investigations into the Text of the New Testament used by Rabbula of Edessa*, Pinneberg 1947, Baltic University: 40 pag.

— *Researches on the Circulation of the Peshitta in the Middle of the fifth Century*, ivi 1948: 78 pag.

— *Neue Ergebnisse in der Erforschung der Geschichte der Evangelientexte im Syrischen*, ivi 1948: 16 pag.
— *Untersuchungen über die Authentizität einiger asketischer Texte, überliefert unter dem Namen « Ephraem Syrus »*, ivi 1947: 40 pag.

Il comune denominatore di questi opuscoli è lo studio della versione siriaca *pešitta* nel quale l'autore è giunto a una tesi un tanto rivoluzionaria in contrasto con quella stabilita da Burkitt e seguìta generalmente dai sirologi. Questi infatti dicevano che fino ai tempi di Rabbula di Edessa, contemporaneo di S. Cirillo d'Alessandria, i siri adoperavano il vangelo secondo l'armonia conosciuta col nome di « Diatessaron » e che risale a Taziano. Rabbula sarebbe stato l'autore della nuova versione dei singoli Vangeli detta « dei separati » la quale da quel momento avrebbe preso il posto dell'antica versione unificata. Ora il Vööbus, pur senza approfondire la ricerca e senza corredare sempre le sue affermazioni con abbondante materiale, rileva certi fatti che fanno insostenibile la tesi del Burkitt. Il primo è che lo stesso Rabbula nella versione siriaca che fece del trattato di S. Cirillo alessandrino Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως nelle citazioni del Vangelo non segue il testo cirilliano, ma piuttosto la recensione dell'antica versione siriaca. V'è poi anche dopo i tempi di Rabbula e lungo i secoli V e VI una numerosa serie di autori siri, per lo più del settore orientale, i quali citano ancora il Vangelo secondo il Diatessaron. Viceversa in autori anteriori a Rabbula vi sono esempi di citazioni evangeliche che sembrano seguire i Vangeli separati e che certamente si spostano dalla comune recensione del Diatessaron. Questi fatti, confermati anche da me nelle mie personali ricerche in vista a una prossima edizione della *pešitta*, impostano il problema della versione siriaca del Vangelo in termini diversi. Non è più il caso di dire come finora: prima di Rabbula tutto è Diatessaron e dopo di lui e mediante la sua opera tutto è versione dei singoli Vangeli. La situazione è molto più fluida. Possiamo distinguere invece una che potremmo chiamare *Vetus syriaca* a base di Diatessaron nella quale si infiltrano però di buon ora elementi di una versione quadripartita. Dal secolo V, ma difficilmente per opera di Rabbula, affiora una versione quadripartita che corre parallela alla *Vetus* prendendone man mano il sopravvento, specie nel settore occidentale, ma senza espellerla del tutto. Ulteriori studi dovranno stabilire le zone di influenza di ambedue le versioni, cercando nel possibile di stabilirne le frontiere nel tempo e nello spazio.

L'opuscolo dedicato alla ricerca dell'autenticità di alcuni scritti ascetici di S. Efrem prende anzitutto in esame i due inni sulla verginità pubblicati prima da P. Zingerle (*S. P. Ephraemi Syri Sermones duo*, Brixen 1868, pp. 3-28) e poi da I. Raḥmani (Hymni de virginitate, vol. II, Beirut 1906 pp. 66-80). Il carattere primitivo del monachesimo ivi descritto, le affinità lessicografiche con altri scritti di S. Efrem e finalmente le citazioni del Diatessaron persuadono l'autenticità di questi inni. Lo stesso si deve dire, secondo il Vööbus, e per

le stesse ragioni riguardo all'inno sulla verginità pubblicato da P. Zingerle (*Monumenta syriaca ex romanis codicibus collecta*, vol. I, Oenioponte 1869, pp. 4-12) e da I. Raḥmani (ibidem pp. 81-90). Meritano invece un giudizio negativo gli inni sulla verginità pubblicati da P. Zingerle (.... *sermones duo*, come sopra, pp. 31-36) e da I. Raḥmani (ib. pp. 48-52), sia perchè rispecchiano caratteri diversi nel monachesimo come anche per la diversità del vocabolario. Si tratterebbe invece di una compilazione anonima di data più recente. Spurio è anche, secondo l'autore, il trattato pubblicato da A. Haffner (*Die Homilie des heiligen Ephr. von Syrien über das Pilgerleben*, in *Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften in Wien*. Phil.-Hist. Kl. Band 135, 9, Wien 1896) che si riduce a compilare i trattati precedentemente segnalati. I risultati del Vööbus mi sembrano accettabili e saranno utili per il catalogo, ancora da fare, delle opere autentiche del dottore di Edessa.

È da augurarsi che il Vööbus, la cui sagacia viene attestata da questi opuscoli, possa continuare le sue ricerche nel campo così fecondo quanto poco coltivato degli scrittori siri.

I. Ortiz de Urbina S. I.

A. J. Festugière O. P., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II. *Le Dieu cosmique*, deuxième édition, Paris 1949, J. Gabalda et C. éditeurs, p. xvii-610 (Études Bibliques).

Occorre capire bene il titolo di questa magnifica opera. Non si tratta di *studi biblici* nel senso stretto della parola e poi la ricerca non si limita agli scritti ermetici rappresentati dal *Corpus Hermeticum*, dall'*Asclepius* latino e dagli estratti ermetici di Stobeo. Il dotto autore si propone un programma molto più vasto. Siccome la dottrina ermetica non ha una grande originalità, ma riflette per lo più la dottrina di moda, comune ai ceti colti, ecco che il compito di spiegare l'ermetismo invita a percorrere l'evoluzione della dottrina dal suo nascere fino al momento in cui diventa bagaggio comune della cultura ellenica, perchè è in quello stadio che nasce l'ermetismo. Si capisce subito che un così vasto programma equivale quasi a fare una storia della filosofia greca da Senofonte fino al neoplatonismo e richiede una profonda conoscenza di abbondantissime fonti estese attraverso molti secoli. L'autore, ben preparato per un tale impegno, l'ha affrontato coraggiosamente e mettendo in opera un eccellente talento sintetico e chiaro, pur nella complicata discordia di tante teorie diverse, è riuscito a scrivere una pregevolissima sintesi della filosofia greca per quel che riguarda il « dio cosmico », tema di questo volume. Il primo ebbe come titolo: L'astrologia e le scienze occulte, mentre il 3º volume, ancora in preparazione, svolgerà: Le dottrine sull'anima, e il 4º: Il dio sconosciuto e la gnosi.

Dopo aver ragionato nella prefazione il suo metodo, il Festugière fa un'analisi degli scritti ermetici (cap. I) e studia le caratteristiche dei suoi « logoi » (cap. II). Cerca poscia gli elementi dottrinali in essi contenuti intorno alla divinità cosmica (cap. III). È qui che l'autore prende il tema *ab ovo* e risale alle primi origini della dottrina studiando la sua evoluzione in Senofonte (cap. IV), in Platone (cap. V), nello spirito dell'Accademia (cap. VI), nell'*Epinomis* (cap. VII) in Aristotile (cap. VIII), in Zenone lo stoico (cap. IX), nel suo sistema morale (cap. X), nella religione cosmica (cap. XI), nelle origini dell'eclectismo (cap. XII), in Cicerone (cap. XIII), nel pseudo-aristotelico « sul mondo » (cap. XIV), e in Filone a cui vengono dedicati i 3 ultimi capitoli. Seguono 3 appendici: Sul fragmento aristotelico de Filipone, su Teles περὶ αὐταρκείας e sulla storia della parola θεολογία, quest'ultima particolarmente interessante.

È ovvia l'utilità dell'opera recensita anche per lo studioso dell'Oriente cristiano, poichè nella teologia bizantina e specialmente in quella dei Padri alessandrini e cappadoci v'è tanto di filosofia greca. Qualche pagina merita di essere letta con maggiore attenzione dal patrologo. Tutta l'appendice sul significato del termine θεόλογος e θεολογία è molto istruttiva. I « teologi » erano primitivamente i poeti, come Omero, che cantavano i miti delle divinità. Più tardi il senso si sposta e « teologia » è una parte della filosofia, divisa in fisica-matematica e teologia. Ora la *teologia* studia l'unico essere spirituale e immutabile. Il Festugière stabilisce anche (pag. 609-610) alcuni punti di contatto fra i Padri greci e la filosofia pagana del tempo riguardo alla superiorità di struttura del corpo umano, alla sua posizione eretta all'invisibilità di Dio e dell'anima, alla mobilità dello Spirito e ad altri punti di scienze naturali.

Auguriamo al dotto e diligente autore che compia il suo lavoro con la stessa compintezza che vanta il presente volume.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

P. NAUTIN, *Hippolyte Contre les Héresies; Fragment, étude et édition critique*. Paris 1949 (= Etudes et Textes pour l'histoire du dogme de la Trinité, 2) 280 pp.

Ippolito suscita da alcuni anni un vivo interesse da parte dei patrologi, fra i quali si è distinto il N. Egli ci presenta oggi una accurata edizione critica dell'« Adversus Noëtum » accompagnata da studi preliminari intorno all'autenticità del testo, alla sua tradizione, alla sua critica testuale e al suo contenuto istorico e dogmatico. Il tutto fatto con ordine e metodo e con affermazioni che per lo più convincono [1].

Il N. ha messo alla base della sua edizione il Vaticanus graecus 1431 del secolo XII, procedente dal Patire di Rossano, quel codice

[1] Perchè non chiamare François o « Francisco » il Turrianus (p. 78), il dotto gesuita spagnolo, anzichè « Francesco » ?

che Alb. Fabricius, il primo editore dell'« Adversus Noëtum » nel 1718 non potè avere fra le mani bensì soltanto il Barberinianus graecus 497, dipendente dall'Ottobonianus graecus 384. Così la critica dà un salto di quattro secoli indietro afferrandosi al vecchio manoscritto, il quale del resto ha anch'egli bisogno di un delicato lavoro di restaurazione abilmente compiuto dall'autore. L'edizione stessa del testo è fatta con ogni compiutezza e va accompagnata dalla versione francese. La conclusione va in fondo a salvare l'ortodossia di Ippolito intorno alla Trinità attaccata da Petau e da altri moderni. Credo che abbia ragione il N. a richiamare in proposito la necessità di conoscere profondamente la terminologia dell'epoca per non sbagliare nell'interpretazione e quindi nella valutazione dogmatica. Singolarmente è vero che nei tre primi secoli dire « credo in un solo Dio » valeva tanto come dire « credo nel Padre onnipotente » (cfr. il mio libro: El símbolo niceno, Madrid 1947 pp. 64-87). Credo però che sia esagerata la pretesa di assolvere da ogni errore la teologia trinitaria di Ippolito. Concretamente la sua nozione sulla filiazione del Verbo con quella progressività che arriva alla perfezione (τέλειος υἱὸς) soltanto dopo l'Incarnazione non è ortodossa (cfr. p. 259, 19-21). Parecchie modifiche del testo introdotte dal N. mi sembrano discutibili, come quella di p. 259 riga 15-16 (nella frase « τὸν λόγον, ὃν " υἱὸν " προσηγόρευε διὰ τὸ μέλλειν αὐτὸν γενέσθαι » sostituisce la parola « αὐτὸν » con « ἄνθρωπον »). Opportuni indici chiudono il bel libro del Nautin che ormai sarà l'edizione da adoperarsi nello studio dell'ultimo capitolo del « Syntagma » di Ippolito.

I. Ortiz de Urbina S. I.

A. Siegmund O. S. B., *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert* (= Band V der *Abhandlungen der Bayerischen Benediktiner-Akademie, Veröffentlichung des Byzantinischen Instituts Scheyern*), München-Pasing, 1949, 308 S.

Il lavoro paziente dell'Autore ha raccolto, valendosi quasi esclusivamente dei cataloghi delle principali biblioteche, le traduzioni latine di opere greche che esistevano in Occidente fino allo scorcio fra l'XI e il XII secolo. Dato che in quei tempi erano una rara eccezione gli occidentali che conoscessero direttamente il greco, il volume e la qualità di queste traduzioni equivalgono all'influsso della letteratura greca nei primi secoli del medioevo alla vigilia del periodo aureo della scolastica. Diciamo subito che i limiti imposti all'indagine, per quanto legittimi, menomano i risultati pratici. Così per es. fra i Padri greci non segnalati v'è S. Giovanni Damasceno (la sua prima versione risale al sec. XII), che pure è stato uno degli autori orientali più influenti nel basso medioevo. D'altra parte il metodo di limitarsi allo spoglio dei cataloghi — stampati ! — di molte biblioteche riesce incom-

pleto. La bibliografia contemporanea comprende anche molti studi fatti su mss. inediti che però vengono descritti. Esempio: gli studi di T. Ayuso su tutta una serie di codici latini contenenti la *Vetus hispana*, di cui l'Autore niente ci dice. Nonostante queste limitazioni generali, il libro del Siegmund è molto utile poichè raccoglie sistematicamente e ordinatamente le opere greche tradotte in latino prima del sec. XII. Si segnalano i mss. bilingui (greco e latino) della Bibbia, gli apocrifi, i singoli Padri, le collezioni (florilegi, atti dei concili ecc.), la letteratura agiografica. È merito del Siegmund quello di non aver circoscritto il suo lavoro alla semplice segnalazione del ms. in questione, ma di aver invece accennato anche all'origine, all'itinerario e alla qualità di detto codice. Questo permette all'Autore di fare rilievi interessanti sui rapporti culturali fra i principali centri monastici e anche fra l'Occidente e il Monte Athos, rilievi che sono interessanti per la storia. Vi sono anche preziose osservazioni, come quella sull'omiliario che contiene prediche intorno all'Assunta (p. 178) e la cui origine sarebbe interessante ricercare.

Qualche piccola osservazione. Quelle versioni latine di p. 67 non è certo che siano di opere autentiche di S. Efrem (cfr. A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 44 ss.). A p. 202 si scrive sempre « de Gaiffer » anzichè *de Gaiffier*. A p. 199 sembra non conoscere la pubblicazione del vol. 52 di « Texte und Untersuchungen ».

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

R. WILDE, *The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the first three Centuries*, Washington 1949 [=The Catholic University of America Patristic Studies vol. 81] 240 pag.

Tutto è in questa tesi di laurea ordinato e chiaro e basta percorrere l'indice per rendersi conto dell'ampiezza del tema. Esso comprende anzitutto, come base storica, l'atteggiamento degli Ebrei verso il paganesimo a cominciare dal periodo anteriore ad Alessandro e quello della letteratura greca profana dei primi 3 secoli cristiani nella polemica antigiudaica. Segue il terzo e più importante capitolo sull'atteggiamento degli scrittori cristiani greci di quel periodo riguardo agli Ebrei. Lo studio procede metodicamente e giunge a conclusioni di indubbio interesse anche se non proprio sorprendenti. Risulta infatti, come viene spesso ribadito, che mentre i pagani combattono i Giudei in gran parte per ragioni politiche e quindi anche per un certo « antisemitismo », gli autori cristiani impostano la polemica contro gli Ebrei soltanto nel campo teologico. Essi rimproverano agli Ebrei di non avere accettato la messianità di Gesù di Nazaret nonostante l'adempimento delle profezie del Vecchio Testamento.

Nella raccolta del materiale niente è sfuggito al diligente autore, eccetto forse gli atti greci dei martiri oltre a quello segnalato del Martirio di S. Policarpo. Perfino autori del sec. IV come S. Pietro di Ales-

sandria e diversi apocrifi di dubbia cronologia, come le *Recognitiones* e le *Homiliae* pseudoclementine vengono presi in considerazione. Sarebbe stato conveniente indicare l'edizione donde vengono citati i testi, specie quando, trattandosi p. es. di S. Ireneo, le stesse divisioni dei capitoli e paragrafi non coincidono presso i diversi editori.

Uno studio reciproco farebbe ancora più completa questa pregevole ricerca: vale a dire quello dell'atteggiamento degli scrittori ebrei contemporanei riguardo al cristianesimo. L'autore sarebbe in grado di svolgere questo tema. La bella presentazione tipografica aggiunge chiarezza e ordine all'interessante pubblicazione.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

B. ALTANER, *Patrologie*, 2. Auflage, Freiburg i. Br. 1950, Herder, 492 pag.

Per gli studiosi di patrologia il manuale dell'Altaner è un po' come il « radar » che svela ogni anche piccola pubblicazione intorno al tema patristico. Non si conosce per ora nessun altro libro migliore per aggiornarsi nella fecondissima letteratura che riguarda i primi autori cristiani. Dopo le due versioni italiane degli anni 1940 e 1944 rivedute e arricchite dall'autore l'attuale edizione tedesca ci porta anch'essa una gran copia di più di 1000 nuovi scritti aggregati alle complete bibliografie del manuale. La presente edizione ha ancora il vantaggio sulle altre di trattare su 12 scrittori antichi prima omessi, fra i quali Agatangelo, Basilio di Seleucia, Eutropio e Gennadio di Costantinopoli. Non sarebbe il caso di aggiungere fra questi in una nuova edizione il nome di Giovanni di Antiochia, autore di lettere, e così importante come capo dei vescovi « orientali » nella controversia nestoriana ?

Si è fatto osservare che i giudizi dell'Altaner sono generalmente oggettivi. Notiamo tuttavia qualche eccezione. Quando si dice di Diodoro di Tarso (p. 275) che la sua dottrina fu condannata in un sinodo di Costantinopoli (499) non si accenna al fatto che tale conciliabolo fu eretico e respinse anche la dottrina di S. Leone. Diodoro è stato invece condannato nel concilio Lateranense del 649 (Denz. 271). Altaner (p. 276) accetta in pieno il tentativo di riabilitazione di Teodoro di Mopsuestia fatto dal Devreesse. Egli ritiene che la sua cristologia fosse « im wesentlichen orthodox » e che essa sia stata condannata nel Concilio dei Tre Capitoli a base di testi in maggioranza spuri. Mi pare di aver provato il contrario: cfr. OCP 15 (1949) 440; P. Parente, *Una riabilitazione di Teodoro di M.* in *Doctor Communis* 1 (1950) 3-16. Non ammetto neanche che il citato testo di S. Efrem (p. 301) non provi l'immacolato concepimento di Maria semplicemente perchè la nozione del peccato originale non sarebbe in lui tanto chiara. Mi sembra di aver risposto a questa difficoltà (cfr. OCP 6 (1940) 60 s.) fatta da L. Hammersberger.

Le note bibliografiche, nonostante il loro aggiornamento, hanno qualche lacuna, spiegabile del resto dalle condizioni dei tempi. Così l'Altaner non cita gli studi di Vööbus su S. Efrem e su Rabbula sopra recensiti e l'edizione del *Syntagma* di Ippolito fatta dal Nautin. — Riconoscenza e ammirazione merita l'Altaner per la sua indispensabile opera.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Iuridica

Aloysius L. TĂUTU, *Acta Honorii III et Gregorii IX*, in collectione: *Pontificia Commissio ad redigendum codicem iuris canonici orientalis, Fontes, series III, vol. III*, Città del Vaticano 1950, XXIV, 400 pag.

Monsignore Aloysius L. Tăutu, dem wir schon zwei Werke in der III. Reihe der Quellen zum orientalischen Kirchenrecht verdanken, legt im neuen Band aus dem Pontifikat der Päpste Honorius III. (1216-1227) und Gregor IX. (1227-1241) jene Briefe vor, die mit dem orientalischen Kirchenrecht in Beziehung stehen. Seine Methode ist sehr zuverlässig. Er prüfte gewissenhaft die Originalregister der genannten Päpste, und konnte sie durch das Kopialbuch des katholischen Zentralklosters des griechischen Ritus San Salvatore in Messina, das im XVI. Jahrhundert angelegt wurde, ergänzen. Ausser dem sehr treuen Text, den er nach seinen handschriftlichen Quellen bietet, fügt er seinen Texten Anmerkungen verschiedener Natur an, wie diese seiner Arbeit entsprechen, nämlich kritische, wenn der Wortlaut der Handschrift fehlerhaft schien, rechtliche (ausser der Auswahl der Texte nach rechtlichen Gesichtspunkten gibt der Verfasser solche Anmerkungen in dem jeweiligen dem Text vorausgeschickten Regest und den am Rand gedruckten rechtlichen aus den Quellen geschöpften Titeln) besonders zur Geschichte der einschlägigen Rechtsfragen, endlich sehr viele geschichtliche, besonders zur oft schwierigen Feststellung der in den Quellen genannten Orte. Auch das einschlägige reiche Schrifttum ist gut verwertet. Alles in allem eine vortreffliche Arbeit. Weil in den Originalregistern der Päpste öfters die Formeln abgekürzt werden und nur ihr Incipit und Explicit angegeben werden, hat der Verfasser seine Zuflucht gesucht in dem trefflichen Werk von M. TANGL, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200-1500* (Innsbruck 1894) und hat sicher fast immer den rechten vollen Text gefunden und ihn dann in seiner Ausgabe unter Anwendung spitzer Klammern geboten. Jedoch in einem Fall wäre eine Ausnahme nach meiner Ansicht am Platz. Es handelt sich um die Formel *Praeterea omnes libertates - communimus* im Privileg für das Kloster des Sinai, 20. Jan. 1226 (S. 196). Statt der nach Tangl eingefügten Worte

zwischen *libertates* und *communimus*, nämlich: *et immunitates a praedecessoribus nostris Romanis Pontificibus Ordini vestro concessas necnon et libertates et exemptiones saecularium exactionum a regibus et principibus vel aliis fidelibus rationabiliter vobis indultas, auctoritate apostolica confirmamus et praesentis scripti patrocinio* schlage ich vor: et immunitates a patriarchis archiepiscopis et episcopis Ordini vestro concessas necnon libertates et exemptiones saecularium exactionum a regibus et principibus vel aliis Christi fidelibus rationabiliter vobis indultas, auctoritate apostolica confirmamus et praesentis scripti privilegio. Die Gründe für meinen Vorschlag sind folgende: 1. Innozenz VI., der das genannte Privileg seines Vorgängers Honorius III. am 15. Dezember 1360 erneuerte, bietet jene Formel so, wie ich sie biete (vgl. meine Schrift *Sinai und Rom*, in *Orientalia Christiana*, IX, 3 (1927) 265-266); 2. eine Abschrift des Privilegs des Papstes Honorius III. aus der zweiten Hälfte des XIV. Jahrhunderts (ich werde darüber auf dem VIII. internationalen Byzantinisten-Kongress handeln) bietet die von mir vorgeschlagene Lesart.

Die Lesart: *Capitulum Trecense* (*Trecensem* wohl Druckfehler) *ac quosdam alios Trecensis diocesis* im Privileg des Papstes Honorius III. vom 25. Dezember 1225 (S. 193), die der Verfasser in der Anmerkung 3 (S. 194) mit Angehörigen (Kreuzfahrern) des Bistums Troyes (Frankreich) identifiziert, ist ein Schreibfehler, der allerdings in der Handschrift sich findet, und ist durch die Wendung: Capitulum Cretense ac quosdam alios Cretensis diocesis zu ersetzen; denn letztere Lesart wird auch durch das Privileg des Honorius III. für das nämliche Sinaikloster vom 12. Januar 1226 (S. 194) nahegelegt und wird durch eine Abschrift des XIV. Jahrhunderts als sicher erwiesen.

Der Bischof vom Sinai, an den das Privileg des Papstes Honorius III. vom 6. August 1217 gerichtet ist (S. 35-36), hiess Symeon; aber während richtig in dem nämlichen Text eine dem Sinaikloster gehörige Kirche in Kreta *Sancti Simeonis* bezeichnet wird, hat der Schreiber des Papstregisters den griechischen Namen des Bischofs Συμεών mit *Simon* übersetzt (zum griechischen Namen des Bischofs vom Sinai vgl. K. Amantos. Σιναϊτικὰ μνημεῖα ἀνέκδοτα, Athen, 1928, 10).

Das im nämlichen Text vorkommende Wort *India* ist sicher ein Schreibfehler des Papstregisters statt *Candia*, wie es auch der Herausgeber in der Anmerkung 4 (S. 37) verbessert; ein Beweis liegt z. B. im Privileg des nämlichen Papstes vom 20. Januar 1226, in welchem das Schreiben vom 6. August 1217 zum grössten Teil wortwörtlich wiederholt wird (S. 196), aber statt *India* richtig *Candia* gesetzt ist.

Doch genug dieser kleinen Bemerkungen. Freuen wir uns vielmehr des neuen Werkes des Monsignore Tăutu mit ungemischter Freude und wünschen wir ihm guten Fortgang seiner Forschungen im Dienste der hl. Kongregation pro Ecclesia Orientali.

GEORG HOFMANN S. J.

Historica

Allan Chester JOHNSON and Louis WEST, *Byzantine Egypt: Economic Studies*. Princeton University Press, Princeton 1949. Pagina VIII, 344.

La scoperta dei papiri nascosti nel sottosuolo egiziano ha permesso agli studiosi di ricostruire la vita culturale e economica di questo paese in maniera del tutto nuova. Ciò vale anche per l'epoca bizantina, sulla quale ci vengono fornite non poche informazioni, benchè queste riguardino per lo più distretti isolati. Perciò è sembrato utile agli autori del libro, interessante e ben documentato, di presentare in sintesi quanto sappiamo oggi intorno alla storia economica dell'Egitto durante i secoli bizantini, cioè esattamente dal 297, anno in cui ebbe inizio la riforma diocleziana, fino alla conquista araba.

L'indagine si svolge in quattro capi: la « terra » (dichiarazioni fiscali, riforma agraria, varie specie di proprietà fondiaria, ecc.), il popolo (villaggi e « pagi », polis bizantina, industria e commercio, corporazioni, posta, prestiti ed ipoteche, banche e tesoro pubblico, prezzi dei viveri, salari, ecc.), la difesa (esercito e annona militare), le imposte (in natura, in danaro, annona delle città e delle chiese, ecc.).

Le informazioni date intorno alle chiese e i monasteri non sono molto numerose. Sembra che nel VI secolo ogni villaggio avesse la sua chiesetta che era sostentata dalle grandi proprietà terriere, p. 69, 253. Economicamente meglio provvisti erano i grandi monasteri; ma la Chiesa era in generale ricca sia di fondi come di introiti, p. 67 ss., 253 s. Interessanti e nuove sono le conclusioni degli autori sullo sviluppo della grande proprietà fondiaria e del servaggio. Anticamente la proprietà del suolo apparteneva all'imperatore. In seguito alla riforma di Diocleziano, la proprietà imperiale sparì e il contadino divenne « possessor ». La grande proprietà terriera si sviluppò in Egitto non per via di capitalizzazione, ma per mezzo del patronato. La legislazione però combattè energicamente e, secondo i nostri autori, con successo contro questo sviluppo. Mentre, generalmente, si vuol vedere nei testi legislativi la prova della vittoria dei latifondi, il nostro libro mette in guardia contro tale interpretazione, rilevando che la triste immagine fornita dalle Novelle non vien confermata dai papiri e da quanto sappiamo sullo sviluppo dell'impero. Invece di aderire alle vedute pessimistiche intorno alle condizioni di vita della popolazione durante i secoli bizantini che prevalgono ancora presso gli studiosi, essi stimano che la vita sociale ed economica fosse florida, che il paese fosse prospero e che il contadino godesse di maggior libertà e sicurezza che mai; giudizio che verrebbe confermato anche da quel che sappiamo dello sviluppo della cultura e dell'arte copta, p. 6, 32, 240.

EMILIO HERMAN S. I.

Archimandrite Ieronymos KONSTANTINIDIS, *Τὸ ἐκπολιτιστικὸν ἔργον τῶν Φαναριωτῶν Ἡγεμόνων εἰς τὰς Ἡγεμονιάς Βλαχίας καὶ Μολδαβίας. L'oeuvre de civilisation des Princes Phanariotes dans les Principautés de Valachie et de Moldavie*, 48 pp. 16 × 24, Stamboul, 1949.

La plaquette de l'Archimandrite Ieronymos Konstantinidis est une contribution à l'histoire et à la réhabilitation des Phanariotes. Après la prise de Constantinople, l'ancienne aristocratie est dispersée: on pourrait noter qu'elle se regroupe en partie dans les Principautés Roumaines, où, avec tous les moines et évêques réfugiés, elle amorce déjà toute l'œuvre d'hellénisation qui sera celle de la nouvelle – les Phanariotes. L'auteur résume la naissance des phanariotes, marchands et interprètes qui deviennent indispensables à la Porte, avec spécialement les mérites du premier, le grand Dragoman Panayotakis (1661-1673), envers l'Eglise Orthodoxe et les Lieux Saints, qu'il défend contre l'Occident.

Il évoque toute l'activité intellectuelle des grecs venus avec les Princes Phanariotes dans les principautés roumaines, puis décrit leur œuvre législative – féconde – et réformatrice, dont on sait qu'elle a été vaine ou catastrophique, et donne des traits de la vie sociale et de la civilisation de cette période.

Période de floraison culturelle intense mais pour une élite restreinte et en partie étrangère: on sait que le règne des Phanariotes changeant en moyenne tous les trois ans – et payant leur trône à l'enchère aux Turcs – a été une période d'extorsion fiscale sans précédents.

La réhabilitation des Phanariotes a été d'ailleurs commencée par les Roumains eux-mêmes – on cite Iorga, on pourrait ajouter Lupaş – en partie sous l'effet de la renaissance du sentiment chrétien et de la solidarité orthodoxe après la bourgeoisie libérale du XIX: l'auteur nous rappelle (p. 28) que Xénopol était « un hébreu roumanisé ».

Il y a un peu de plaidoyer dans les considérations qu'on nous propose pour apprécier équitablement l'époque phanariote.

Il est nécessaire d'abord de connaître l'histoire turque contemporaine – sans doute. Mais faut-il aussi pour cela méconnaître notre histoire occidentale ? On nous la présente (p. 8) comme une époque durant la quelle, dans toute l'Europe, dominait la force, le régime de la terreur, *tromokratia*, l'envie et la « sycophantie », et où ne s'était pas encore crystallisée l'idée de la liberté, etc.

Je crois que même des républicains intransigeants du type de Péguy, l'ami chez nous de Psychari, n'accepteraient pas ce tableau d'une époque qui est en somme l'ancien régime. Les réformes sociales de l'Autriche en pays roumain – Olténie – ont été aussi catastrophiques, ou catastrophales, et peut-être plus désintéressées, que celles des Phanariotes. Mais si la politique extérieure de l'Autriche était une politique amorale de conquêtes, son administration intérieure était intègre – et les Roumains, même orthodoxes, se le rappellent

pour la Bucovine. Et, avec son paternalisme tyrannique, Joseph II, le Nouveau Joseph, a cherché d'être un père des peuples. Les Roumains de Transilvanie ont aimé Joseph II comme un défenseur, et Marie-Thérèse comme une mère, *muma noastra*.

Nous ferions à l'auteur une petite chicane: son titre parle d'œuvre de civilisation: il pourrait parler plutôt ou surtout de culture.

L'intérêt de la plaquette est surtout dans ses listes chronologiques (les grands Dragomans de 1661 à 1821) et bibliographiques – notamment une liste de manuscrits de Phanar: l'auteur, qui annonce un travail sur *Alexandre Mavroyenis Bey*, pourrait sans doute aussi nous les faire valoir.

Pourtant la valeur du travail est diminuée par quelques manques et quelques défauts. L'opuscule plein de détails précis est plein aussi d'inexactitudes et de fautes qui ne seront pas toutes attribuables aux protes de Stamboul (comme l'indifférence entre trait oblique et parenthèse, rappelant l'équivalence parenthèse-guillements, souvenir de l'écriture arabe).

La grande réforme fiscale de Constantin Mavrocordato (p. 15) est de 1744 et non de 1740 (de même p. 32 lire 1741 et non 1749). Ou p. 33: Charles Ier *Roie* de Roumanie, et: Les *Provences* Danubiennes – ce serait une jolie perle – dans une note bibliographique qui répète en partie les notes précédentes et la bibliographie subséquente.

Dans la première partie, l'énumération de l'activité littéraire des Phanariotes est surchargée, peu lisible et peu précise. La moitié de l'ouvrage étant en liste, on aurait eu avantage à nous donner ici aussi des listes précises, alphabétiques ou chronologiques. On passe (p. 14) du premier Domn, Prince, Phanariote: Nicolas Mavrocordato, aux œuvres d'Alexandre; c'est son père; mais quel rapport ont elles avec la culture des Principautés ?

Dans la Bibliographie on pourrait donner de Xénopol le texte roumain aussi, plus long: *Istoria Românilor*; on devrait donner des historiens plus récents et indépendants comme Seton Watson – sévère lui aussi pour les Phanariotes – *History of the Roumanians*, Cambridge 1943 (la traduction française est moins bonne).

Mais surtout l'omission impardonnable est celle des III volumes de I. Bianu-N. Hodoş, *Bibliografia Românească Veche*, 1508-1811, Bucarest 1910. L'auteur y aurait trouvé par exemple, *sub anno*, le Περὶ τῶν καθηκόντων Βίβλος de Nicolas Alexandre Mavrocordato, Bucarest 1719. Il aurait pu nous dire si toutes les œuvres qu' il mentionne auraient eu droit à figurer dans cette bibliographie roumaine. De même, pour une liste claire comme celle de p. 12, Note 2, on se demandera quel rapport ont avec la littérature roumaine ces ouvrages grecs publiés à Venise, à Londres – et les autres, où ? Dans ces notes les italiques n'apparaissent que deux fois.

Nous aurions fort apprécié une référence précise sur cette initiative, nouvelle pour nous, de Constantin Mavrocordato – l'auteur évoque Cyrille et Méthode ! – pour la rédaction d'une grammaire

valaque avec des caractères empruntés à l'alphabet grec et slave (p. 16).

Enfin l'auteur n'a sans doute pas eu connaissance d'un ouvrage de Gáldi de 1939, qui ne s'est répandu qu'après la guerre (1), dont la préface contient une discussion intéressante de la question des Phanariotes et une excellente bibliographie.

Et profitons en pour signaler un article de Mr W. Th. Elwert dans la *Byzantinische Zeitschrift* de 1950; p. 272-300: *Über das « Nachleben » phanariotischer Gräzismen im Rumänischen.* L'article relève après le regretté Pușcariu que la moitié des termes donnés comme encore vivants dans la « liste de Gáldi, p. 87 » ne le sont plus; il analyse son *Vocabulaire* final et montre comment la plupart des grécismes du XVIII ont été remplacés par leur forme occidentale (*fanatismos* devient *fanatism*) avec l'influence définitive du français, amorcée, c'est un mérite que tout le monde leur reconnaît, par les Phanariotes eux-mêmes.

FRÉDÉRIC TAILLIEZ S. J.

Dr. Konrad ALGERMISSEN, *Konfessionskunde.* Verlagsbuchhandlung Joseph Giesel, Celle, 6. Aufl., 1950. XV, 910 SS. DM. 33.

Eine der tröstlichsten Erscheinungen in unserer vielgeprüften Zeit ist die Tatsache, dass die Frage der Wiedervereinigung aller Christen so lauten Widerhall findet und das Verlangen nach einem besseren Verständnis der getrennten Brüder so weite Schichten erfasst hat. Umso dringender ist das Bedürfnis nach einem sicheren Führer, der in der Mannigfaltigkeit der verschiedenen Kirchen und Sekten, in dem bunten Durcheinander der Glaubenslehren und Frömmigkeitsübungen verlässliche und ausgiebige Auskunft erteilt. Die jetzt vorliegende 6. Auflage der Konfessionskunde des Prof. K. Algermissen entspricht vorzüglich dieser Aufgabe.

Seit der 5. im Jahre 1939 erschienenen Ausgabe sind grundlegende Umwälzungen nicht nur auf staatlichem, sondern auch auf kirchlichem Gebiete vor sich gegangen. Der Verfasser hat nicht nur die neuen Vorgänge und Bildungen eingezeichnet, sondern viele Teile seines Buches neubearbeitet oder doch wenigstens neugeordnet. Die grossen Abschnitte sind freilich bewahrt worden. Nach einem I. Hauptteil über « Kirche und Kirchen », in dem die Lehre über die Kirche, ihr

(1) L. GÁLDI, *Les mots d'origine néo-grecque en roumain à l'époque des phanariotes*, Budapest. Citons (p. 24) cette citation que Gáldi laisse au conte de J. A. Vaillant: « Plus les Phanariotes seront connus, mieux les Jésuites seront démasqués: plus les effets de leur immoralité seront dégradants, ignobles, cruels, mieux les principes du jésuitisme pourront être appréciés, jugés, condamnés... Les Phanariotes ne sont que les Jésuites avec la réalisation d'une puissance que les Jésuites avaient rêvée ».

Wesen, ihre Ämter, ihre Eigenschaften usw. geboten wird, behandelt der 2. die Katholische Kirche, der 3. die getrennten Kirchen des Ostens, der 4. den Protestantismus, der 6. die « Una Sancta ». Eingeschoben ist der 5. Hauptteil, die «Glaubenslehren der christlichen Kirchen » (SS. 739-834). Während in den früheren Auflagen die katholische, die getrennt-östliche und die protestantische Lehre jedesmal im betreffenden Abschnitt dargestellt wurde, wird jetzt deren vergleichende Darstellung in diesem neuen Hauptteil dargeboten. Dadurch werden manche Wiederholungen vermieden und Raum für die Erweiterung der statistischen und geschichtlichen Angaben gewonnen. Die Aufmerksamkeit des V. ist offensichtlich in der vorliegenden Auflage gerade diesen zugewandt gewesen. Persönlich empfinde ich die Neuerung nicht als reinen Fortschritt. Während die zusammenhängende Darstellung z. B. der protestantischen Lehre ein eingehenderes Verständnis der Zusammenhänge der einzelnen Glaubenssätze erleichterte, wird durch die neue Anordnung, wie mir scheint, die Stellungnahme der religiösen Gruppen zu den einzelnen Glaubenswahrheiten zu sehr verzettelt.

Im übrigen kann man aber nur das Lob, welches den früheren Auflagen gespendet wurde, wiederholen. Die Darstellung ist klar und übersichtlich, in schöner Form geschrieben, mit der offensichtlichen Absicht, den Lehren der Nicht-Katholiken gerecht zu werden und voll Rücksicht auf ihre Überzeugung, wenn sie auch den katholischen Standpunkt nie verleugnet. Der Leser findet eine zuverlässliche Einführung und ein reiches Wissen vor. Die zu Beginn der Hauptteile, bzw. der Kapitel angeführte Literatur ermöglicht ihm ein vertiefteres Studium. Dass es bei einem so weitangelegten Werk manches zu verbessern oder zu ergänzen gibt, kann nicht wundern. So fehlt z. B. im Abschnitt über Photius jeder Hinweis auf die neuen Forschungsergebnisse von F. Dvorník und V. Grumel (S. 402); bei Russland wird das Werk von A. M. Ammann, *Storia della Chiesa Russa e dei paesi limitrofi*, Turin 1948 nicht erwähnt (S. 383); nach den neuesten Forschungen ist Nilus Kabasilas im J. 1363 gestorben, während sein Neffe Nikolaus nie den erzbischöflichen Stuhl von Thessalonike innegehabt hat (S. 746); bei den Russen gibt es eine Karlowitzer (nicht Kattowitzer) Richtung (S. 847); der abgefallene Priester Kostelnik gehörte zu den Galizischen Ruthenen, nicht zur Tschechoslowakei, wie der Text nahelegt (S. 288); bei Aufzählung der Katholiken des byzantinischen Ritus vermisst man die Russen (SS. 287-289), u. a. m. Diese und andere Lücken sind zu erklären aus der Schwierigkeit, die die deutschen Verfasser bei der Beschaffung nicht-deutscher Bücher finden. Sie können jedenfalls unseren Dank gegenüber dem Verfasser, der mit rastlosem Eifer an der Verbesserung seines Werkes arbeitet, für das schöne und nützliche Buch nicht mindern.

EMIL HERMAN S. I.

Serge Bolshakoff, D. Phil., *Russian Nonconformity, The story of « unofficial » Religion in Russia,* Philadelphia, The Westminster Press 1950 (mit Widmung an den früheren Erzbischof von Canterbury William Temple und Vorwort von Prof. K. S. Latourette der Yale-Universität), 192 S., $. 3.00.

Die vorliegende Untersuchung zieht einen sehr aufschlussreichen Querschnitt durch die russische Kirchengeschichte von den Anfängen bis auf unsere Tage. Der Verfasser hat hier seine am Christ Church College der Oxforder Universität 1945-46 gehaltenen Vorlesungen zusammengefasst (21). Unter « Nicht-Konformisten » versteht er all « jene, die sich weigern, sich dem staatlich vorgeschriebenen Religionsmuster anzupassen, und die auf Grund einer solchen Definition Kämpen religiöser Freiheit sind » (13). Das ist ein sehr weiter Begriff. Der V. gibt die zum Verständnis nötige geschichtliche Umrahmung. Deshalb kommt er zuerst auf die Ursprünge des Christentums in Russland zu sprechen. Als erste Sekten bildeten sich in der Folge die der Strigolniki und Judaisierenden im 14. bzw. 15. Jahrhundert. Wichtig zum Verständnis des späteren grossen Schismas in Russland ist vom Ende des 15. Jahrhunderts an der Gegensatz zwischen den Parteien des Joseph von Volokolamsk und des Nil Sorskij. Doch erst zwei Jahrhunderte später kam es zum grossen Raskol, das seinerseits in zwei grosse Gruppen zerfällt, derer, die das Priestertum anerkennen, und der Priesterlosen, die abermals in mannigfache Sekten untergeteilt sind. Daneben gab es in Russland andere Sekten, vor allem die Chlysten (ihre Führer traten mit dem Anspruch auf, Wiederverkörperungen Gottes des Vaters, Christi oder seiner Mutter zu sein) und die Skopzen. Ferner werden « protestantische » Sekten (Duchoboren, Molokanen, usw.) vom evangelischen Christentum in Russland unterschieden, d. h. vor allem von den Baptisten (in diesem Kapitel wird auch über die russische Bibel berichtet). Zum russischen Katholizismus rechnet der V. die unierten Ruthenen und die kleine Gruppe russischer Katholiken, sei es des lateinischen oder des byzantinischen Ritus. Unter dem Titel « neuer Nichtkonformismus » werden in einem weiteren Kapitel alle Gegner des Synodal-Regimes seit Peter dem Grossen, ferner die nach der Sowjetrevolution von der offiziellen Kirche abgespaltenen Gruppen, sodann die vier hauptsächlichen Auswanderergruppen (Karlowitz, Paris, Nordamerika, Ukrainer) zusammengefasst. Mit einem « Ausblick » in die Zukunft schliesst die Darlegung. Gut ausgewählte bibliographische Angaben folgen. (Zur Ergänzung verweisen wir auf A. M. Ammann S. I., *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi,* Turin 1948; deutsch: Wien 1950; ferner auf das Sammelwerk: *Il cristianesimo nell' Unione Sovietica,* Edizioni « La Civiltà Cattolica », Rom 1948; deutsch leider nur verkürzt: *Christentum in der Sowjetunion,* Heidelberg-Waibstadt 1950).

Die Darlegung ist überall sachlich, voller Wohlwollen gegen jede Gruppe der Nicht-Konformisten. Das Urteil des V.s ist massvoll

und ausgewogen. Weithin wird dem Leser das Entstehen der verschiedenen religiösen Gruppen verständlich. Bei der Behandlung der Union mit Rom (133 ff.) scheinen uns allerdings zum Schaden der religiösen die nationalen, politischen und sozialen Faktoren, die gewiss eine bedeutende Rolle gespielt haben, zu stark in den Vordergrund zu treten. Besonders sprechend sind die – wenn auch des öfteren nur annähernden – Statistiken (z. B. 7; 15 f.; 142, 157); so gab es 1917 in Russland etwa 20 Millionen Nicht-Konformisten; heute mögen es noch an 10 Millionen sein; doch leben viele Christen ohne Zweifel « in den Katakomben » und entziehen sich einer statistischen Erfassung. Trotz der heiklen Lage der Moskauer Patriarchatskirche, zu der er selbst sich bekennt (173), bleibt der Verfasser Optimist; ja er rechnet in gewisser Weise auch die Kirche von Moskau zum Nicht-Konformismus (157 f.; 163; 165), denn offizielle Staatsreligion in Sowjetrussland ist der atheistische Marxismus-Leninismus. Besondere Anerkennung verdient, dass der V. der Bedeutung des - wenn auch zahlenmässig geringen - Katholizismus gerecht zu werden sucht.

Kritische Einzelbemerkungen: Bezüglich der Idee « Moskau das dritte Rom » unter Iwan III. und seinen Nachfolgern (19; 37-38) wäre mit Nutzen die Untersuchung « J. Olšr S. I., Gli ultimi Rurikidi e le basi ideologiche della sovranità dello Stato russo », Or. Chr. Per. 12 (1946) 322-373 herangezogen worden. – Isidor von Kiev (37-38) wurde nicht schon gleich nach Annahme der Florentiner Union Kardinal, sondern erst später. – Der Namen der Chlysten (83f.) wird nicht erklärt. - Statt « a true Russian *curé d'arts* » (86) ist zu lesen « *curé d'Ars* ». – Stimmt es, dass 1945 von 1270 noch in Galizien verbleibenden unierten Priestern 997 zu Dr. Kostelnik übergingen ? (140). - V. Soloviev ist nicht 1901 gestorben (147 ; 149), sondern am 31. Juli/13. August 1900; seine Stellung zur katholischen Kirche wird nicht präzis wiedergegeben (118 ; 147-149) - Mehr als Fürst Sergius Trubeckoj (149) war sein jüngerer Bruder Eugen Sophiologe. - Unter den russischen Katholiken verdienten genannt zu werden Fürstin Elisabeth Wolkonskij und Söhne, Julie Danzas, P. Iwan von Kologriwof, u. a. - Das Benediktinerkloster von Amay befindet sich seit einigen Jahren in Chevetogne in Belgien (150). - Patriarch Sergius (161) hiess mit Familiennamen *Stra*gorodskij (nicht *Staro*gorodskij).

Besonderes Lob verdienen die zahlreichen Durchblicke, die der Verfasser gewährt, und die Verbindungslinien, die er zieht, sodass seine Darstellung klar und wohl abgerundet erscheint.

BERNHARD SCHULTZE S. I.

Coptic Studies in honor of Walter Ewing Crum (= *The Bulletin of the Byzantine Institute,* II) Boston 1950, XI, 572 pag., 36 planches hors texte.

Thomas Whittemore avait formé le projet d'offrir à W. E. Crum un volume d'études fait en son honneur; mais l'illustre coptologue mourut le 20 avril 1944. Th. Whittemore lui-même ne put voir l'achèvement de ce beau volume, mais d'autres ont finalement réalisé son

projet. Les 37 études sont distribuées sous trois chefs: littérature, philologie et manuscrits; puis, des textes; enfin, art et archéologie. Relevons ici celles qui nous intéressent tout particulièrement: La recension copte de l'« Asceticon » de l'Abbé Isaïe (A. Guillaumont); Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte: premier inventaire et essai d'identification (H. Ch. Puech); Bodleian fragments of a Sa'îdic version of the « Acta Pilati » (J. W. B. Barns); «Les Apocalypses de Zoroastre, de Zostrien, de Nicothée... » (J. Doresse); Constantin, évêque d'Assiout (G. Garitte); Three hitherto unpublished leaves from a manuscript of the « Acta Apostolorum apocrypha » in Bohairic (W. H. P. Hatch); The Martyrdom of St. Phocas and the Dying Prayer of Athanasius (E. M. Husselman); A propos du Physiologus (A. van Lantschoot); Fragment d'une version achmimique des Petits Prophètes (M. Malinine); The Coptic Theotokia (De Lacy O'Leary).

A. RAES S. I.

Karl FRIZ, *Die Stimme der Ostkirche.* Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1950. 175 Seiten, Preis: DM 7,20.

Der Verfasser gibt zunächst einige Hinweise auf die Geschichte der Ostkirchen und charakterisiert ganz kurz ihre heutige Lage. Dann entwirft er ein Bild der Gründzüge der ostkirchlichen Weltanschauung. Den grössten Teil des Buches füllt eine Blütenlese aus der östlichen Liturgie, aus östlichen Kirchenvätern und Theologen. Hier reiht der Verfasser auch moderne orthodoxe Denker ein. Den Abschluss bildet ein gedrängter Überblick über den gegenwärtigen Stand der Ostkirche.

Dieses Buch aus der Feder eines protestantischen Pastors, der selbst längere Zeit im Osten gelebt und gearbeitet hat, ist im ganzen recht erfreulich. Der Verfasser kennt die vielfach traurige Lage der Ostkirche und beschönigt sie nicht. Aber das hindert ihn in keiner Weise, die unvergänglichen Werte östlicher Geisteshaltung anzuerkennen. Sein Studium der Ostkirche führt ihn zu einer sehr berechtigten Kritik an der Reformation und an der protestantischen Kirche und lässt ihn auch die katholische Kirche, trotz mancher schiefer Urteile, besser verstehen.

Wenn er moderne Denker wie Berdjajew, Bulgakow und Chomjakow den Kirchenvätern und allgemein anerkannten alten Theologen als Zeugen der echten Orthodoxie gleichwertig an die Seite stellt, so müssen wir dagegen doch schwerste Bedenken anmelden. Berdjajew und Bulgakow werden von nicht wenigen heutigen Orthodoxen als Häretiker unbedingt abgelehnt. Die Leugnung jeder kirchlichen Autorität, wie sie Chomjakow vertritt, ist ganz gewiss nicht der echten orthodoxen Tradition entsprechend, wenn seine Ideen leider heute auch in der orthodoxen Welt sehr weit verbreitet sind.

Im Überblick über den gegenwärtigen Stand der Ostkirchen (S. 167ff.) sind eine Reihe von Ungenauigkeiten unterlaufen: Die polnische Kirche ist kein Patriarchat. Sie zählt heute nach Verlust der polnischen Ostgebiete bestimmt nicht mehr 2,8 Millionen Gläubige. Die bulgarische Kirche ist seit 1945 von Konstantinopel als autokephal anerkannt. Die Zahlen, die für die unierten Kirchen angegeben werden, sind veraltet. Die katholische rumänische Kirche wird überhaupt nicht erwähnt.

WILHELM DE VRIES S. I.

Anne HADJINICOLAOU-MARAVA, *Recherches sur la vie des esclaves dans le Monde Byzantin.* Collection de l'Institut Français d'Athènes 45, Athènes 1950. Pag. 134.

Le travail de Mme A. Hadjinicolaou remplit une lacune dans notre connaissance du monde byzantin. Portant principalement son attention sur les textes législatifs, l'auteur examine l'attitude de l'Eglise et de l'Etat en face de l'esclavage (chap. I[er]), les différentes catégories d'esclaves, leurs travaux et leur vie privée (chap. II), la provenance et l'affranchissement des esclaves (chap. III).

En suivant l'auteur dans ses recherches, on est frappé de voir combien la vie de Byzance, ses contrastes idéologiques, son économie, les événements marquants de son histoire se réflètent dans une institution aussi méprisée que l'esclavage. Nous y voyons l'Eglise en lutte avec un état de choses contraire à ses principes, mais qu'elle ne saurait abolir tandis que le législateur civil ne parvient pas à cacher l'insuccès de ses efforts pour concilier les données du droit romain, auxquelles il tient malgré tout, avec les principes chrétiens qui ont pénétré les consciences. C'est que l'Eglise comme l'Etat se trouvaient devant un problème dont la solution ne dépendait pas uniquement des particuliers ni même de l'Etat byzantin, mais des conditions économiques autant que du degré de civilisation du bassin de la méditerranée; que l'on songe p. ex. à la condition juridique de ceux qui alimentaient surtout les marchés d'esclaves: les prisonniers de guerre.

Aussi ne saurait on que remercier Mme Hadjinicolaou pour sa précieuse contribution à l'histoire de l'esclavage tout en souhaitant de lui voir compléter ses recherches afin de nous donner un tableau aussi complet que possible du rôle des esclaves à Byzance.

PELOPIDAS E. STEPHANOU S. I.

Mekhitar, Numéro spécial de la Revue arménienne Pazmaveb publié à l'occasion des Célebrations Commémoratives du Deuxième Centenaire de la mort du Vén. Abbé Mekhitar (1749-1949), Venise, St.-Lazare 1950, 479 pages.

In schönster Eintracht haben katholische Kirchenfürsten, katholische Priester und Ordensleute verschiedener Völker, Sprachen und

Riten, und auch Laien dem Gründer der nach ihm benannten Mechitaristen, die heute in den zwei berühmten Kongregationen von Venedig und Wien bestehen, eine Gedächtnisschrift gewidmet. An der Spitze steht mit Recht das Schreiben des Heiligen Vaters Pius XII., das er an die zwei hochwürdigsten Äbte der zwei genannten Kongregationen aus dem Anlass der Gedächtnisfeier des vor 2 Jahrhunderten gestorbenen Mechitar gerichtet hat; ihm folgt das Schreiben der Kongregation « Pro Ecclesia Orientali ». Ausserdem finden sich in dem Band Gedächtnisreden des armenischen Kardinals Agagianian, Seiner Exzellenz Urbani, und mehrerer hervorragenden Laien; auch Kardinal Schuster hat ein Gedenkblatt in kurzer Form zum Band geschrieben. Von den meisten Arbeiten, die von Gelehrten stammen, hat besonders die Kirchengeschichte Gewinn; aber auch die Theologie, die Bibelkunde, die Väterkunde, das Ordensrecht, die Liturgik, die Pädagogik, und sogar profane Wissenschaften, nämlich die Philologie und die Baukunst und Mathematik, haben Beiträge erhalten. Es war ein guter Gedanke der Schriftleitung, die diese Miscellanea vorbereitete, die vielseitige Tätigkeit ihres Stifters zu würdigen und deshalb Aufsätze verschiedener wissenschaftlicher Gebiete aufzunehmen, natürlich nur solche, die das Leben und Wirken des Gründers und seiner geistlichen Söhne besonders, aber nicht ausschliesslich, behandeln. Alle Aufsätze können auch von jenen gewürdigt werden, die nicht Fachleute sind und die der armenischen Sprache nicht mächtig sind; übrigens bilden die armenisch geschriebenen Beiträge nicht den Hauptteil des Werkes und werden überdies entweder ganz oder im Abriss auch in lateinischer oder französischer Übersetzung dargeboten. Die Zeitgeschichte der Umwelt in Konstantinopel zur Zeit Mechitars wird quellenmässig von dem leider inzwischen verstorbenen C. de Craon O. F. M. Cap., von G. Odoardi O. F. M. Conv., von G. Matteucci O. F. M. geschildert; sein Aufenthalt in Modon und besonders seine Beziehungen zum Erzbischof von Korinth Angelo Maria Carlini O. P. werden trefflich erläutert durch die Arbeit des A. Redigonda O. P. Die Theologie ist vertreten durch die Aufsätze des N. Der-Nersessian und M. A. van den Oudenrijn O. P., die die Verdienste des Mechitar um die Verbreitung der Kenntnis des hl. Thomas von Aquin ins Licht stellen. Literarische Werke des Mechitar selber werden vorgeführt, wie besonders seine Abhandlung über die hl. Kommunion, die N. Kehiayan herausgibt, sein Kommentar zum hl. Matthäus, den N. Akinian würdigt, seine armenische Bibelausgabe, deren Wert A. Sekula hervorhebt, sein armenisches Wörterbuch, über das F. Feydit Erwägungen anstellt, seine Abhandlung über die Mathematik, deren Einfluss P. Hamelian darlegt, seine Briefe, und Briefe seiner Zeitgenossen, die im Regest oder ganz von G. Hofmann S. J. herausgegeben werden. Seine gute Kenntnis liturgischer Fragen des armenischen Ritus wird durch den Aufsatz des Professors A. Raes S. J. über eine Antwort Mechitars auf liturgische Fragen, die die Kongregation der Propaganda ihm vorgelegt hat, kundgetan. Die Freundschaft des Mechitar mit dem

armenischen Weltpriester Khatchatour wird durch die Beiträge Ihrer Eminenzen Tisserant und Agagianian erläutert; der armenische Priester M. Terzian weist auf die Freundschaft hin, die die zwei Gründer armenischer Kongregationen, nämlich Mechitar und Abraham Ardzivian, verbunden hat. Mechitar als Architekt: das ist der schöne Beitrag des A. Kasangian. Mechitar als Erzieher: das ist die gute Charakteristik des C. Kibarian. Ein gründlicher Beitrag zur Patristik ist der Aufsatz des J. Muyldermans über die Förderung dieser Wissenschaft durch die armenischen Ausgaben der Mechitaristen von Venedig. Nach meiner Ansicht ist einer der gründlichsten Arbeiten der rechtsgeschichtliche Aufsatz des G. Amaduni, dem am Zustandekommen dieses Bandes kein kleines Verdienst zukommt. Er schildert treffend seinen Ordensvater als Reformator des armenischen Mönchtums. Wenn dieser Aufsatz mir schon zur Zeit des Druckes meiner für weitere Kreise geschriebenen Abhandlung *Il servo di Dio Mechitar nel secondo centenario della sua morte* « La Civiltà Cattolica », quaderno 2374, 21 maggio 1949) vorgelegen hätte, würde ich nicht die mindeste Schwierigkeit gehabt haben – schon aus Liebe zum Diener Gottes und zur Wahrheit – einige Sätze (nicht Thesen) anders gefasst zu haben; im übrigen findet sich nicht einmal bei allen Mechitaristen ein einheitlicher Standpunkt in allen Fragen der Lebens- und Zeitgeschichte des Mechitar; ich verweise auf Inglisian.

Es sei noch erwähnt, dass die Mechitaristen von Wien ausser ihrer Mitwirkung am Band des *Pazmaveb* eine eigene « Festschrift » in ihrer Zeitschrift *Handes Amsorya* 1949 zu Ehren Mechitars veröffentlicht haben.

GEORG HOFMANN S. I.

Ermanno ARMAO, *In giro per il Mar Egeo con Vincenzo Coronelli. Note di topologia, toponomastica e storia medievali, dinasti e famiglie italiane in Levante. Con stemmi nel testo e un Atlante di 40 carte fuori testo.* Firenze 1951, Leo S. Olschki editore, VIII, 426 pag., 40 carte.

Vincenz Coronelli O. F. Min. Conv. (1650-1718) hat sich um die Wissenschaft der Erdbeschreibung grosse Verdienste erworben; besonders seine geographischen Arbeiten der Levante bilden den Ausgangspunkt und den hauptsächlichen Gegenstand der topographischen Studie des in der Geschichte des griechisch-türkischen Ostens gut bewanderten Ermanno Armao, der über Rodi und die andern Inseln des Dodekanesos, über Tinos (seine Heimatinsel), Albanien und über Vincenz Coronelli schätzenswerte Bücher veröffentlicht hat. Die Methode, die der Verfasser in seinem neuen Buche einhält, ist wie die seiner früheren Werke echt wissenschaftlich, aber zugleich in der Art und Weise der Darstellung so durchgeführt, dass auch die Nichtfachleute ihn leicht verstehen können. Das Werk ist mit grossem

Fleiss ausgearbeitet, um die vielen Örtlichkeiten, die von Coronelli in seinem grossem Atlas des Ägäischen Meeres und seinen andern Schriften über die Levante bezeichnet oder beschrieben zind, festzustellen, sie kritisch an Hand anderer Quellen zu prüfen und mit den heutigen Ortsbezeichnungen, so weit es möglich ist, zu vergleichen. Dass natürlich schon angesichts mancher fehlerhaften Angaben des Coronelli selber und des heutigen Standes der geschichtlichen Erdbeschreibung nicht alle Lösungen des Verfassers gesichert sind, bekennt dieser selber. Aber seine Arbeit ist in gewissem Sinn bahnbrechend und schon deshalb sehr verdienstlich. Mit Recht weist er darauf hin, dass aus der Durchforschung des Staatsarchivs von Venedig reicher Gewinn für die italienisch-griechische Kulturgeschichte (und somit auch für die geschichtliche Topographie) der Levante sich ergeben würde. Zu dem äusserst reichen Schrifttum, das der Verfasser mit Sorgfalt nicht bloss angegeben, sondern auch benützt hat, möchte ich noch auf die Arbeiten des Alessio E. Dalleggio in der Zeitschrift *Échos d'Orient* und andere z. B. *Relazione dello stato della cristianità di Pera e Costantinopoli* hinweisen, ferner auf Veröffentlichungen des Ernst GERLAND z. B. *Das Archiv des Herzogs von Kandia*, auf die neuesten Schriften A. M. SCHNEIDER — M. IS. NOMIDIS, *Galata. Topographisch-archäologischer Plan mit erläuterndem Text* (Istanbul 1944); R. JANIN, *Constantinople Byzantine. Développement urbain et répertoire topographique* (Paris 1950); Phil. ARGENTI — Stilp. P. KYRIAKIDES, Ἡ Χίος παρὰ τοῖς γεογράφοις καὶ περιηγηταῖς. IV Bände (Athen 1946).

GEORG HOFMANN S. I.

The most Reverend GERMANOS Metropolitain of Thyateira, *Kyrillos Loukaris 1572-1638. A Struggle for Preponderance between Catholic and Protestant Powers in the Orthodox East*, London 1951, Society for promoting christian knowledge, 31 S, und eine Abbildung des Lukaris.

Die mir vorliegende kleine Schrift, nach dem Tod ihres Verfassers, des Exarchen Metropolit Germanos, herausgegeben, gibt die Vorlesung wieder, die dieser am 5. März 1947 im King's Colleg zu Cambridge gehalten hat; ihr ist ein kurzes Lebensbild des Redners vorausgeschickt. Die Vorlesung, so wie sie wenigstens herausgegeben ist, gibt als Quelle nur eine ganz allgemein angegebene Gedächtnisschrift zum Todestag des Lukaris an (Vorwort), die in Athen von griechischen Theologen und sonstigen Gelehrten herausgegeben worden sei. Damit ist offenbar die zu Athen 1939 gedruckte Festschrift Κύριλλος ὁ Λούκαρις (1572-1638) gemeint. Von sonstigen Verfassern, die er benützt hat, nennt er wieder ganz allgemein nur den früheren Erzbischof von Athen Chrysostomos Papadopulos, der über das Leben und die Laufbahn des Lukaris eine gründliche Studie gemacht habe (S. 12); damit wies

er wohl auf die Schrift hin, die erst nach dem Tod des Erzbischofs in der Zeitschrift Θεολογία XVII (1939) 53-83, 97-143, 193-248, 289-321, erschienen ist. Weil der Verfasser aber selber bekennt (Vorwort), in der Zeit seiner Lehrtätigkeit in der theologischen Schule von Chalki (1904-1922) sich mit dem Leben und Werk des Lukaris beschäftigt zu haben, so sind auch andere Schriften über Lukaris mindestens solche, die bis 1922 erschienen sind, von ihm benutzt worden. Sicher kannte er den Aufsatz von Victor SEMNOS, *Les dernières années du patriarche Cyrille Lucar*, in Échos d'Orient, VI (1903) 97-107, und die Forschungen des Gelehrten Emile LEGRAND über das kalvinistische Glaubensbekenntnis des Lukaris (1629) in seiner *Bibliographie Hellénique* (XVIIe siècle), IV (Paris 1896). Aber auch das im päpstlichen Orientalischen Institut 1929 gedruckte Buch *Patriarch Kyrillos Lukaris und die römische Kirche* war dem Verfasser nicht bloss mittelbar (durch die Schrift des Chrys. Papadopulos), sondern unmittelbar bekannt; denn er bekennt im Gegensatz zu Papadopulos, dass der Brief des Lukaris an Papst Paul V., 18. Oktober 1618, nicht gefälscht sei (S. 12) und weist auf das Facsimile und seine (des Lukaris) Unterschrift hin: « *it bears all the external signs of genuineness, for it is in his own handwriting, as is proved by the published facsimile, and bears his signature* ». Was Legrand überzeugend nachgewiesen hatte, dass Lukaris Verfasser des kalvinistischen Glaubensbekenntnisses des Jahres 1629 sei, gibt wieder Germanos zu, auch hier im Gegensatz zu Papadopulos stehend. Ja er verbreitet sich des längeren über die Beweise der Echtheit dieses heute in der Bibliothek von Genf aufbewahrten Schriftstückes (S. 25-27). Über die Frage der Schuld an der Tötung des Lukaris hat Germanos keine neuen Gesichtspunkte oder neue Quellen zur Verfügung gehabt; er spricht von einer gegen Lukaris von Rom aus ins Werk gesetzten Verschwörung, die vom österreichischen Gesandten Schmidt mit skrupellosen Mitteln ausgeführt worden sei, unter Mithilfe des französischen Gesandten Césy, der Kapuziner und des Expatriarchen Kyrillos Kontaris; die Tötung selber sei, was auch Germanos zugibt, einzig das Werk der Türken. Auf diese Anklage wäre viel zu sagen. Hier genüge es, auf den obengenannten Aufsatz des Victor Semnoz und auf mein oben erwähntes Buch hinzuweisen und die hier veröffentlichten Quellen genau sich anzusehen. Die römische Kurie hat sicher keinen Plan zur Tötung des Lukaris gefasst; auch die in Konstantinopel wirkenden Ordensleute sind an der Tötung des Patriarchen unschuldig. Über den Anteil der Schuld des Gesandten Schmidt und des Expatriarchen Kontaris am tragischen Untergang des Lukaris ist nach meiner Ansicht ein endgültiges Urteil nicht möglich; sehr weit geht jedoch in der Belastung dieser zwei Persönlichkeiten Victor Semnoz. Wenn der Expatriarch Kontaris die Tötung seines Gegners mitverschuldet hat, so hat er diese Schuld am 24. Juni 1640 zu Tunis im gewaltsamen ihm zugefügten Martertod gesühnt, der zugleich ein Bekenntnis des christlichen Glaubens war (vgl. meine Schrift *Patriarch Kyrillos Kontaris von Berröa*, Rom 1930). Die von Germanos gegen die Jesuiten in seiner

Vorlesung vorgebrachten Anklagen enthalten nichts Neues; darum kann ich auf mein Buch über Lukaris verweisen, wo ich einen eigenen Abschnitt *Cyrillus Lukaris und die Gesellschaft Jesu* (S. 19-26) geschrieben habe.

GEORG HOFMANN S. I.

Steven RUNCIMAN, *A History of the Crusades*; Vol. I, *The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem*; Cambridge University Press, 1951, 377 pages including appendices, bibliography, index and 5 maps. 25 shills.

This, the first of three volumes to give the history of the Crusades, takes the reader up to the foundation of the Latin Kingdom of Jerusalem. It may, at first sight, seem a little out of proportion to dedicate one third of the whole work to one Crusade but, in fact, it is not so, for this first volume contains the introduction to the whole subject. A good third of it, therefore, is occupied in recounting the rise to power of the Arabs and the Turks which was the reason why the Holy Land had fallen into infidel hands and stood in need of rescue by Christians. The story of the Arab and Turkish domination is, of itself, very involved because there were so many tribes and families and sections of families continually at loggerheads in their efforts to reach power and so, with further complications from Armenian and other loyalties, the picture is confused. The author outlines it with a clear and quick touch, but even so, unless one is already fairly conversant with that part of eastern history (and few people are), one is left rather confused. But in the long run it does not much matter, for the main figures of the history are the Byzantine emperor and the western knights.

For Alexius of Constantinople the author clearly has a deal of sympathy. He had reached the Byzantine throne in the midst of difficulties and he managed to remain there in spite of them. Not the least of them was the arrival of large armies from the West, to be received, fed and got rid of with as little friction as possible and as little damage as possible and with their leaders sworn to fealty to the crown. That was accomplished by fine organization and neat diplomacy, but Alexius showed no enthusiasm himself about the Holy Places: he was concerned to maintain his empire and to recover in any way he could what it had lost to the Turks.

The western knights were a mixed bag. That most, perhaps all, were inspired by a real spirit of piety, at any rate at the start, is probably the truth, but several were also equally set on gaining for themselves the lands and status in the East that they could not get in the West. The divisions between the Turks themselves, and between eastern Christians, Armenians and Turks, favoured this desire and,

when one knight succeeded, others were fired by a like ambition. So there came into being the states of Edessa, Antioch and others besides. But Jerusalem was taken – surprisingly easily considering the description given of it as one of the most strongly fortified cities of the day that had had, too, ample warning of the coming siege – and the Cross replaced the Crescent.

Reflecting, after finishing reading the book, on the whole story one marvels how such large numbers of men, so many of whom were non-combatants, could have made so long a journey living on the countries they passed through, and survived. One regrets the inhumanity of the Crusaders in the many massacres they perpetrated, but admires the spirit of the rank and file who had set out to free Jerusalem and were dominated, much more than their leaders, by that one purpose. If only there had been one leader instead of half-a-dozen, the Crusade would have been accomplished more quickly and its results made more permanent.

Only a master of many medieval languages, like the author, could have utilized all the available sources of information. As a historian he had to assess their relative values — a most difficult task where different students reach different conclusions — and to weave into continuous narrative details culled from each in due proportion. The result is a clear, quick-moving account of events, perhaps not very easy to read in parts because of the wealth of detail, but interesting and probably as accurate as the extant sources allow.

J. Gill S. J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Th. Klauser - H. E. Killy, *Anton Baumstark* (1872-1948). Bio-bibliographia. Extrait des *Ephemerides Liturgicae*, t. 63 (1949), p. 185-207.

Dans une notice bibliographique bien fournie, bien que sommaire, Th. Klauser loue l'extraordinaire vitalité physique, les riches dons de l'esprit, la mentalité très ecclésiastique et l'attachement très poussé à la patrie de celui qui au milieu de difficultés toujours renaissantes a poursuivi avec ténacité son travail de savant et a, entre autres, tracé les voies à la science de la liturgie comparée.

La bibliographie, dressée avec grand soin, est rangée par années: livres, articles, recensions. Les recensions de A. Baumstark furent toujours substantielles; à la liste il faudrait en ajouter une, très longue et très importante, parce que la seule, si je ne me trompe, où A. Baumstark a donné sa pensée sur le rite du sacrifice eucharistique des Byzantins, celle du livre de T. N. Trempelos, Αἱ τρεῖς λειτουργίαι, parue dans *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, t. 15 (Athen 1939), p. 213-240.

A. Raes S. I.

Th. D. Moschonas, *Βυζαντινόν δίπτυχον*, Alexandrie 1950, 38 p.

Dans cette plaquette le savant bibliothécaire du Patriarcat orthodoxe d'Alexandrie publie deux discours qu'il a prononcé dans la grande métropole, l'un sur l'histoire religieuse de la ville d'Alexandrie, surtout des Byzantins, l'autre sur le fameux Codex Alexandrinus, qui fut offert par le Patriarche au roi Charles I d'Angleterre il y a plus de trois siècles et est conservé maintenant au British Museum.

A. Raes S. I.

Kurylas, Bohdan et Bosscaert C. S. S. R., *Lettres sur l'Ukraine* Paris - Bruxelles 1949 S. 151.

Diese Briefe von verschiedenen Patres Redemptoristen, die dem im Jahre 1899 grundgelegten orientalischen Zweig dieses Ordens angehören, über ihre Arbeiten unter den Gläubigen des orientalischen Ritus in denjenigen ukrainischen Gebieten, die zwischen den zwei Weltkriegen polnisch waren, sind als Quellen sowohl für die Gesin-

nung und Tatkraft dieser Missionäre wie auch über die Gesinnung der Orientalen, sowohl der Katholiken wie der Nichtkatholiken sehr aufschlussreich. Freilich beleuchten sie nur die zwei Jahrzehnte zwischen etwa 1919 und 1939 und auch hier nur die Geistesart dieser eifrigen Wanderpriester des ruthenischen Ritus. Man müsste ähnliche Berichte aus dem Kreis der lateinischen Geistlichkeit und auch der damaligen polnischen Staatsbehörden lesen, um sich ein vollständiges Bild jener Zeit machen zu können. Aber schon diese Briefe machen manche traurige Erscheinungen der heutigen schweren Zeiten, die über jene Landstriche gekommen sind, begreiflicher. Ein wertvolles Heft ! Es ist zu bedauern, dass es in der Form, in der es dargeboten wird, nicht die Aufmerksamkeit erregt, die es verdient.

A. M. AMMANN S. I.

Wolodymyr SICYNSKY, *Les étrangers parlent de l' Ukraine.* Paris-Bruxelles-Londres 1949, S. 40.

Das Heft ist ein Auszug aus einem grösseren Buch des Prof. Sicynsky über das gleiche Thema, das seinerzeit Adelung für ganz Russland behandelt hat. Es bringt uns die Nachrichten der Geographen und Reisenden über die Ukraine, von den Arabern angefangen bis ins 19[te] Jahrhundert. Da dieses Heft ohne jede Quellenverweise geschrieben ist, ist es wissenschaftlich kaum verwertbar. Man hat aber das Gefühl, dass der Verfasser des zugrunde liegenden Buches vieles Interessante zu sagen hätte. Beigefügt ist ein kurzer Überblicksartikel über das religiöse Problem in der Ukraine durch die Jahrhunderte aus « l'Orient chrétien ». A. M. A.

L. POPOWYCZ, *L'église catholique en Ukraine occidentale*, übers. durch H. Collet, Mons, o. J.

Unter « westlicher Ukraine » versteht der Verfasser die im Vorkriegs-Polen vereinigten ostslawischen Gebiete bis nach Polesien und Podlachien im Norden. – Es ist sehr verdienstvoll, eine Geschichte der Kirche jener Gegenden zu schreiben. Wegen des grossen Mangels an durchgearbeitetem Quellenmaterial bleibt eine solche Geschichte aber meist nur in einer Darstellung der Beziehungen zwischen der katholischen Kirche des orientalischen Ritus und den unkatholischen staatlichen und kirchlichen Autoritäten desselben Ritus stecken. Und es ist in diesem Buch nicht anders. Von der lateinischen Kirche in jenen Ländern, die doch auch da war, ist gar keine Rede. Ein guter Anfang also – aber keine Vollendung.

A. M. A.

Kalendar golosy Christa Čelovikolubza. 1951.

Ein sehr geschickt verfasster religiöser Kalender für das Jahr 1951 im Anschluss an die von den ukrainischen Redemptoristen in

Belgien herausgegebene verdienstvolle Monatsschrift: Stimme Christi – des Liebhabers der Menschen. Der Kalender enthält Nachrichten aus der ukrainischen Heimat und aus den Auswanderungsgebieten der Ukrainer z. B. vom Amazonas. A. M. A.

P. Fulvio CORDIGNANO S. J., *La poesia epica di confine nell'Albania del nord*, I parte, *Studio critico-letterario*, Tipografia Libreria Emiliana Editrice, Venezia 1943, pp. 183; II parte, *Saggi con traduzione e glossario*, Tipografia del Seminario di Padova, 1943, pp. 165.

— *Catasto Veneto di Scutari e Registrum concessionum*, Vol. I, *Catasto Veneto di Scutari*, 2 ed., *Collana Studi sui paesi dell'« Illyricum »*, Nr. 7, Stabilimento Grafico «Carnia», Tolmezzo 1944, pp. 191 (Cf. *Or. Chr. Per.* 9 (1943) 236).

— *Onomasticon del Catasto Veneto di Scutari e Registrum Concessionum*, *Collana Studi sui paesi dell'« Illyricum »*, Nr. 8, Stabilimento Grafico « Carnia », Tolmezzo 1945, pp. 93.

T. K. JOSEPH, B. A., L. T., Retired Superintendent of University Publications, Travancore, Trivandrum, South India, *St. Thomas' Tombs, Skeletons, and Bodies*, Reprint from *M. M. Potdar, Commemoration Volume*, Poona, India, 1950, pages 253-277.

Otto WEINREICH, Tübingen, Epigrammstudien I: *Epigramm und Pantomimus nebst einem Kapitel über einige nicht-epigrammatische Texte und Denkmäler zur Geschichte des Pantomimus*, *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1944/48, I. Abhandlung, Heidelberg 1948, Carl Winter, Universitätsverlag, 176 S.

Θεοδώρου Δ. Μοσχῶνα, Ὑπομνηματογράφου καὶ Βιβλιοφύλακος τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας, *Ἐντυπώσεις ἐκ Σινᾶ*, Τυπογραφεῖον « Ἀνατολή », Alexandria 1951, pp. 55.

Albert M. AMMANN S. J. *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, Thomas-Morus-Presse im Verlag Herder, Wien 1950, XVI-748 S.

Bernhard SCHULTZE S. J., *Russische Denker, Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*, Thomas Morus-Presse im Verlag Herder, Wien 1950, 456 S.

Ivan KOLOGRIVOF, S. J., *Le verbe de Vie*, Editions Beyaert, Bruges 1951, pages XXVI-261.

Impr. pot.: Romae, 10 Maii 1951. E. HERMAN S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex. Vic. Urb.* - 11 Maii 1951 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. Vic. Ger.

ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9

Le mete ed i compiti delle ricerche sulla storia del diritto ecclesiastico bizantino (*)

Il diritto ecclesiastico bizantino non ha mai avuto uno sviluppo dottrinale quale lo diede al diritto canonico occidentale particolarmente il sorgere delle Università medioevali e il movimento intellettuale che ne ebbe principio. Ma sbaglierebbe chi, dalla scarsità di trattazioni scientifiche a noi pervenute concludesse che a Bizanzio il diritto ecclesiastico abbia avuto poca importanza. Anche se si ammettesse — come par si debba ammettere — che la letteratura giuridica teorica nella Chiesa bizantina non sia mai stata abbondante, rimarrebbe pur sempre vero che nella prassi « i sacri canoni », ossia il diritto canonico, godevano di alta stima e che le istituzioni ecclesiastiche erano regolate da norme stabili e precise. In questa breve comunicazione vogliamo considerare solo le istituzioni bizantine; non parleremo della storia delle fonti giuridiche o della pura teoria del diritto ecclesiastico. Intendiamo di indicare brevemente soprattutto i vari campi del diritto bizantino in cui si potrebbero svolgere delle ricerche scientifiche quanto mai utili [1].

In primo luogo è da rilevare il posto che l'imperatore occupa nel diritto ecclesiastico bizantino. Tutti gli autori recenti che hanno trattato la storia generale di Bizanzio — e ve ne sono di illustri, quali il Diehl, il Vasiliev, l'Ostrogorski, il Bréhier ecc. — si occupano,

(*) Comunicazione letta nel VIII° Congresso Internazionale di Studi bizantini (Palermo, 3-10 aprile 1951)

[1] I libri da noi indicati sono scelti per illustrare quanto si dice nel testo; non si intende di fornire una bibliografia del diritto ecclesiastico bizantino.

naturalmente, anche dell'autorità e del potere dell'imperatore nei riguardi della Chiesa. Tuttavia ancorchè l'aspetto giuridico non esuli del tutto dalle loro opere essi scrivono da storici, non da giuristi. Basti ricordare la questione oggi molto discussa del cesaropapismo bizantino, sul quale i giudizi sono tanto contrari. Si è scritto anche in modo eccellente sulla concezione generale dell'autorità imperiale (1), ma — non ostante l'eccellente volume del Bréhier sulle istituzioni bizantine (2), — una ulteriore indagine condotta con criteri da canonista intorno ai poteri dell'imperatore sulle faccende ecclesiastiche non sarebbe priva di utilità nè di interesse. Potrebbe sembrare che il potere dell'imperatore, Vicario di Dio in terra, non fosse soggetto a limiti. Non mancano dichiarazioni, anche di scrittori ecclesiastici, che vanno lontano in questo senso. Ma per il loro aspetto unilaterale ci pare che esse non rendano giustizia a quel delicato equilibrio che esisteva a Bizanzio fra il potere del principe e l'autonomia ecclesiastica, equilibrio talvolta disturbato dalle passioni dell'ora, ma che soleva ristabilirsi dopo qualche tempo. Nè si può disconoscere che vi sia stato anche qualche sviluppo nelle mutue relazioni fra imperatore e Chiesa. Qui accenniamo soltanto a un fatto messo in rilievo ancora recentemente, cioè all'evoluzione che osserviamo nella formula con cui il nuovo patriarca fu solennemente proclamato dall'imperatore. Secondo l'espressione tramandataci da Costantino Porfirogenneto: *la divina grazia e la maestà imperiale che ne deriva creano il nuovo Patriarca* (3). Il Pseudo-Codino, invece scrive: *la Santissima Trinità, per mezzo dell'imperiale potere, all'imperatore concesso, costituisce il nuovo Patriarca*. Più notevole ancora è il cambiamento che troviamo nella formula indicata da Simeone di Salonicco: *il forte e santo imperatore e il divino e sacro sinodo chiamano il neo-eletto al trono patriarcale* (4). Mentre nella formula del Porfirogenneto la divina grazia e il potere imperiale appaiono quasi sullo stesso piano, in quelle del Pseudo-Codino l'imperatore è solo lo strumento della SS. Trinità; nell'ultima formula poi il santo sinodo prende il posto

(1) *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee*, Jena 1938.

(2) Louis BRÉHIER, *Les Institutions de l'Empire byzantin*, Paris 1949.

(3) *De Cerimoniis aulae byzantinae*, ed. Bonn., II, 14, p. 1044. Cf. L. BRÉHIER, loc. cit., p. 480.

(4) *De sacris ordinationibus*, nn. 225-226, *P. G.* t. CLV, c. 440.

accanto al potere imperiale. È manifesto l'aumento di autorità acquistato dalla Chiesa.

Vi sarebbe dunque da studiare non solo quali diritti siano stati riconosciuti dalla Chiesa all'imperatore per quanto riguarda la convocazione, la presidenza, la direzione dei concili ecumenici, la conferma dei loro canoni, la nomina dei patriarchi, metropoliti, vescovi, l'erezione di nuove circoscrizioni ecclesiastiche e l'elevazione ad un grado più alto di vescovati e arcivescovati, ma anche in qual maniera tale potere sia stato legittimato agli occhi della Chiesa. Se essa abbia posto dei limiti all'assoluto potere del principe e quali. Lo stesso vale se si tratta dei diritti dell'imperatore riguardo alla legislazione ecclesiastica, alla liturgia, all'amministrazione ed alienazione dei beni ecclesiastici. Uno studio approfondito mostrerebbe forse che se non si può trovare nella Chiesa d'Oriente questa coordinazione dei due poteri o la superiorità del potere sacro su quello temporale, di cui l'esigenza dottrinale è così caratteristica della Chiesa Romana, non è neanche dimostrata la capitolazione assoluta e generale davanti all'autorità imperiale che secondo molti sarebbe il distintivo della Chiesa Bizantina.

Non meno importante sarebbe un'indagine esauriente sulla figura giuridica del Patriarca bizantino (1). Anche qui le trattazioni giuridiche mancano, se si eccettua il Bréhier il quale nel suo libro sulle istituzioni bizantine dedica molte pagine al Patriarca (2). Le *Regestes des Actes du patriarcat de Constantinople* del P. Grumel e le *Regesten der Kaiserurkunden* del Dölger forniscono ora un mezzo preziosissimo per tali ricerche. Si è notato recentemente che nell'Oriente bizantino, non meno che nell'Occidente, dal secolo X in poi, si è delineato un movimento di centralizzazione. Tale sviluppo trovò la sua espressione nel concentramento dei poteri di governo nelle mani del sinodo permanente, di cui nel tempo stesso si restrinse il cerchio escludendone i vescovi e chiamandovi soltanto i metropoliti ed arcivescovi autocefali (3). L'elezione poi non avveniva più ad opera dei loro vescovi suffraganei nelle province,

(1) Facciamo qui astrazione degli autori antichi ed anche recenti che si sono limitati a mettere insieme i testi giuridici che parlano dei poteri del Patriarca.

(2) pp. 482-506.

(3) E. HERMAN, *Appunti sul diritto metropolitico nella Chiesa bizantina*, Orientalia Christ. Per., t. XIII, 1947, pp. 522 ss.

ma veniva compiuta a Costantinopoli dal sinodo stesso. Nel medesimo tempo il centralismo bizantino cercava di imporsi anche agli antichi patriarcati orientali. Uno studio ancora inedito presentato al nostro Istituto ha costatato che, a testimonianza di Nicone della Montagna Nera in Siria, nel patriarcato di Antiochia, durante il secolo in cui era stato riconquistato dalle armi di Niceforo e di Tzimisce, venivano applicate non soltanto le leggi bizantine civili, ma anche quelle ecclesiastiche. Più noto è il fatto che nelle sue risposte alle domande di Marco, Patriarca di Alessandria, il sinodo di Costantinopoli insistette sulla necessità che anche i cristiani d'Egitto seguissero i Basilici e si conformassero alla liturgia bizantina (1). Difatti i patriarcati dei Melchiti adottarono il rito bizantino che seguono ancor'oggi.

Bisognerebbe dunque studiare più a fondo anche la storia e lo sviluppo del sinodo permanente. Oltre il libro già un po' antiquato dello Zhishman (2) ha dato un contributo prezioso per la storia di questa istituzione specialmente lo Stephanides (3). Però non poche questioni rimangono oscure.

Per la Chiesa bizantina è caratteristico l'ordine gerarchico che fa dipendere dai patriarchi i metropoliti, dai metropoliti i vescovi. Tacendo di autori anteriori, il Rhallis aveva dato un elenco, imperfetto è vero sotto il riguardo storico, dei poteri e prerogative del metropolita secondo il diritto bizantino (4). Noi stessi abbiamo cercato di abbozzare brevemente la sua figura giuridica in uno studio apparso nelle *Miscellanea Guillaume de Jerphanion* (5). Manca però un'indagine che descriva l'ufficio del metropolita come anche quello del vescovo nel loro funzionamento, tenendo conto dello sviluppo storico.

Nel diritto canonico latino la storia istituzionale del Capitolo, del decanato, della pieve, della parrocchia ecc. nei vari paesi e a diversi tempi è stata oggetto di molte ricerche. Per la storia di

(1) resp. 1 e 4, RHALLI-POTLI, *Syntagma*, t. IV, pp. 448 e 451.

(2) *Die Synoden und die Episkopalämter in der morgenländischen Kirche*, Vienna 1867.

(3) *Die geschichtliche Entwicklung der Synoden des Patriarchats von Konstantinopel*, Zeitschrift f. Kirchengeschichte, t. 55 (1936) pp. 127-157.

(4) Περὶ τοῦ ἀξιώματος τῶν Μητροπολιτῶν, Πρακτικὰ τῆς 'Ακαδημίας 'Αθηνῶν,t. XIII (1938) pp. 755 - 767

(5) Orient. Christ. Per., t. XIII, 1947, pp. 540 sgg.

analoghe istituzioni bizantine finora poco è stato fatto. L'attenzione si è però diretta negli ultimi tempi sui grandi dignitari, specialmente della « Grande Chiesa », ai quali fanno riscontro uffici analoghi nell'amministrazione metropolitana e diocesana. Un ufficio genuinamente bizantino che non si trova in Occidente, è quello del sincello. Sorto sotto l'influsso dello spirito monastico, divenne presto la prima dignità dopo quella del Patriarca; cambiò nome nel corso dei secoli e il suo titolare fu chiamato *protosynkellos*, *proedros ton protosynkellon*, *protoproedros ton protosynkellon;* quindi, seguendo la linea di evoluzione non tanto rara nella storia ecclesiastica, finì col divenire un titolo onorifico al servizio esclusivo della vanità umana (1).

Altre indagini si sono occupate delle grandi dignità della corte patriarcale le quali vengono designate col nome di *exokatakoiloi*, cioè dell'*oikonomos*, del *sakellarios*, dello *skeuophylax*, del *chartophylax* e del *sakelliou*, a cui si aggiunge dopo il *protekdikos* (2). Una storia particolareggiata però di questi uffici e dignità manca ancora.

Poco si è fatto sinora anche per la storia della parrocchia, Si sa che le chiese «cattoliche» dipendenti direttamente dal vescovo, avevano una funzione simile a quella delle parrocchie in Occidente. In Oriente però mancano del tutto i ricchi archivi parrocchiali e diocesani che permettono allo studioso di ricostruire la storia delle parrocchie urbane e rurali in Occidente, mentre da altra parte le vicende di una parrocchia sono cose così umili che non possiamo aspettarci di vederle trattate dai cronisti e storici (3).

Ci rivolgiamo ora ai luoghi sacri e ai tempi sacri. Lo stauropegio, ossia la benedizione delle fondamenta di un luogo sacro è un atto liturgico solenne. Spetta al vescovo del luogo il fissare la croce portante il suo nome nelle fondamenta della chiesa o del monastero, purchè il patriarca non si sia riservato questo diritto(4).

(1) Vedi la dotta indagine del Metr. Athenagoras, Ὁ θεσμὸς τῶν συγκέλλων ἐν τῷ Οἰκουμενικῷ Πατριαρχείῳ, Ἐπετ. Ἑταιρείας Βυζ. Σπ. t. IV (1927) p. 3-38, V (1928) p. 169-192, VI (1929) p. 103-142.

(2) Vedi Chrys. DEMETRIOU, Οἱ ἐξωκατάκοιλοι ἄρχοντες τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Μεγ. τοῦ Χρ. ἐκκλ., Atene 1927.

(3) Vedi E. HERMAN, *Die kirchlichen Einkünfte des byzantinischen Niederklerus*, «Orient. Christ. Per.» t. VIII (1942), pp. 402 sgg.

(4) Placido DE MEESTER O. S. B., *Rituale - Benedizionale Bizantino*, Roma, 1930, pp. 170 ss.

Troviamo qui il cosiddetto diritto di stauropegio del Patriarca di Costantinopoli, diritto che questi si attribuiva su tutto il territorio della Chiesa orientale, anche negli altri patriarcati fuori del proprio. La prima attestazione certa di questa prerogativa la troviamo nell'Epanagoge, tit. III, § 10; dal sec. XII essa viene molto contestata. Le sue origini non sono ancora sufficientemente studiate e manca una storia d'insieme di questo istituto che senza aver avuto eguale importanza, rassomiglia sotto certi riguardi all'«esenzione» occidentale (1).

Mentre la benedizione delle chiese e degli altri luoghi di culto è comune a tutti i riti, l'uso dell'*antimension* è proprio alla Chiesa bizantina. L'antimension consiste in un pezzo di tela munito di reliquie e consacrato da un vescovo, che permette al legittimo possessore di celebrare la liturgia fuori di un altare consacrato di cui tiene le veci, purchè sia in luogo decente (2). Oggidì, senza voler dire con ciò l'ultima parola, si suole mettere la sua origine in rapporto con la persecuzione iconoclasta (3).

Le linee generali almeno, della storia della santificazione dei giorni festivi sono chiare; ma non si può dire lo stesso della storia dei tempi di digiuno ed astinenza. Le tappe dell'evoluzione della «grande quaresima» ad es., sono ancora molto discusse (4). Si sa pure che i bizantini conoscevano quattro quaresime: Holl aveva cercato di fissare soprattutto la storia della quarta, ossia di quella che precede la festa della Dormizione della Vergine (5). Le sue opinioni sono però fortemente combattute in un articolo molto erudito del P. Grumel (6).

Trattando adesso dei sacramenti, ne consideriamo, s'intende, solo il lato giuridico, non quello dommatico. L'importanza del battesimo sotto l'aspetto giuridico è grande: questo sacramento è l'ingresso nella Chiesa e il fondamento dei diritti e degli obblighi del

(1) Cfr. Pl. DE MEESTER, *De Monachico Statu*, Roma, 1942, pp. 120 ss.

(2) S. PÉTRIDES, art. antimension, *Dict. d'arch. chrét. et de lit.*, t. I, c. 2319 ss.; Jos. BRAUN, *Der christliche Altar*, Monaco 1924, t. I, p. 91 ss.

(3) Plac. DE MEESTER, *Rituale..*, p. 159 ss., 233 s.

(4) Cfr. L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 5e éd., Paris 1925 pp. 254-260; R. PIERRET O. S. B. art. carême, *Dict. de spir.*, t. II, c. 136 ss.

(5) *Die Entstehung der 4 Fastenzeiten in der griechischen Kirche*, in Gesammelte Aufsätze, Bd. II Tübingen, 1928, pp. 155-203.

(6) *Le jeûne de l'Assomption dans l'Eglise grecque*, Echos d'Orient t. 32 (1933) pp. 162-194.

cristiano. Non c'è dunque da meravigliarsi se la storia della disciplina battesimale, come le questioni annesse, ad es. quelle che riguardano il battesimo dei bambini, il valore del battesimo amministrato dagli eretici, la ripetizione del battesimo, la validità del battesimo amministrato da un laico ecc., siano state bene studiate (1). La cresima, nella Chiesa bizantina sempre congiunta col battesimo, eccetto il caso in cui per necessità il sacramento del battesimo viene amministrato da chi non è sacerdote, non offre perciò molti problemi. Il diritto esclusivo del Patriarca di Costantinopoli di consacrare il sacro myrrhon anche per le Chiese figlie di Costantinopoli, nell'ultimo secolo e mezzo è stato abolito in molti casi. Il compito della cresima di servire da rito di ammissione degli eretici e scismatici nella Chiesa bizantina, è stato studiato dal P. M. Jugie e da altri (2).

Le prescrizioni relative all' Eucaristia possono, in gran parte, interessare altrettanto bene il liturgista quanto il canonista (3). Perciò l'ottimo libro del P. G. M. Hanssens, *Institutiones Liturgicæ* (4), rende molti servizi anche dal punto di vista della storia del diritto. Altre indicazioni riguardanti la storia dell'Eucaristia nella Chiesa bizantina si trovano nella *Storia della Chiesa bizantina* del P. J. Pargoire, opera che anche per altri riguardi è fonte abbondante di notizie concernenti le istituzioni ecclesiastiche bizantine (5)

Mentre i tre sacramenti di cui abbiamo parlato sono stati fatti oggetto di studi numerosi e serii i tre sacramenti dell'unzione degli infermi (l'estrema unzione col nome tecnico, o l'olio santo col nome popolare dei latini), la confessione e l'ordine sono stati relativamente trascurati. Ciò non fa meraviglia quando si tratta del sacramento dell'unzione degli infermi, intorno a cui le fonti storiche necessariamente sono scarse (6). È però avvenuto lo stesso anche per i due altri sacramenti, benchè tanto la confessione quanto l'or-

(1) Vedi art. *Baptême en Orient*, Dict. de droit canonique, t. II, cc. 174-201.

(2) Vedi art. *Confirmation dans l'Eglise orientale*, Dict. de droit canonique, t. IV, cc. 109-128.

(3) Vedi art. *Eucharistie*, ibid., t. V, cc. 499 sgg.

(4) T. II e III, Roma, 1930 e 1932.

(5) *L' Eglise byzantine de 527 à 847*, 2de éd., Paris 1905.

(6) Ma vedi adesso l'articolo rispettivo di Jean Dauvillier sulla estrema unzione in Oriente nel Dict. de droit canonique.

dine comportino molte questioni giuridiche. La storia della confessione in Oriente dopo il V° secolo fino al X° o anche XI° rimane molto oscura. È spesso difficilissimo distinguere se le fonti parlano di una confessione non sacramentale ossia puramente ascetica, o di una confessione sacramentale, specialmente quando si tratta di monaci o monache. Nell'Occidente poi le ricerche dello Holl, sull'entusiasmo e il potere penitenziale dei monaci (1), godono ancor'oggi grande autorità, anche dove attribuiscono una grande riforma dell'istituto penitenziale al monaco e predicatore Giovanni il Digiunatore che ha vissuto nella seconda metà del sec. XI. Sono invece praticamente sconosciuti i lavori dei dotti russi, ed in ispecie del Suvorov, che già al principio di questo secolo dimostrò che i testi su cui si basa lo Holl appartengono alla prima metà del secolo X° (2). Anche la storia dell'ordine e dell'ordinazione in Oriente non è ancora stata scritta. Vi rimangono molte questioni da investigare, ad es. quanto riguarda da una parte i requisiti alle singole ordinazioni, d'altra parte gli impedimenti che vi si oppongono (le irregolarità). Tutto questo offre vasta materia per ricerche molto utili, data l'importanza di questo sacramento nella vita della Chiesa.

Fra tutti i sacramenti però quello che attira più l'attenzione del canonista è il matrimonio. Dobbiamo confessare che ancora oggi il trattato classico sul matrimonio bizantino rimane il *Diritto matrimoniale* dello Zhishman, apparso nel 1854 (3), e di cui fu fatta una versione greca, con aggiunte, dall'Apostolopulos, Atene 1906. Recentemente il libro di Dauvillier-De Clercq, *Le mariage en droit canonique oriental*, dà una esposizione buona ed aggiornata, ma molto più succinta della materia (4). Vi esistono un buon numero di studi particolari a proposito dei quali mi piace rilevare la parte che hanno avuto nelle ricerche intorno al diritto ecclesiastico bizantino i dotti della Russia prerivoluzionaria, come A. Pavlov, N. Suvorov, J. Sokolov, N. Berdnikov, e molti altri.

(1) *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig (1898) pp. 289 ss.

(2) Věrojatnyj sostav drevnějšago ispovědnago i pokajannago ustava v vostočnoj cerkvi, Vizantijskij Vremennik, t. VIII (1901) pp. 357-434; t. IX (1902) pp. 378-417; vedi le conclusioni pp. 405 sgg.

(3) *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Vienna 1864.

(4) Paris 1936.

La storia del monachismo vista sotto l'aspetto giuridico è stata l'oggetto di alcuni buoni libri, ad es. quello del Petrakakos [1] e recentemente quello del compianto P. Placido de Meester O.S.B. il quale ha raccolto un ricchissimo materiale nella sua opera *De Statu Monachico*, Roma 1942. Con tutto ciò rimangono non poche questioni da approfondire. L'opera del P. de Meester, intrapresa in gran parte per preparare la codificazione del diritto della Chiesa cattolica orientale, è soprattutto una raccolta di testi giuridici e di indicazioni storiche che si riferiscono alla vita monastica. Benchè l'autore nel suo libro svolga non poche indagini, molti punti non vengono trattati nell'insieme della disciplina; lo scopo del libro non era quello di scrivere una vera storia delle istituzioni monastiche bizantine, nella quale si avrebbe dovuto considerare attentamente, sia l'ambiente in cui sorsero e si svilupparono le istituzioni, che le cause e gli effetti delle singole istituzioni. Perciò anche adesso rimane ancora aperto un campo vasto per le ricerche degli studiosi. Così, per indicare qualche argomento, potranno studiarsi ad es. i rapporti fra i monasteri e il vescovo del luogo, le cause che hanno fatto sorgere le varie forme di monasteri e il loro sviluppo, la stabilità dei monaci nel diritto bizantino, il nesso che esiste fra le varie correnti ascetiche e le forme di vita monastica, le interferenze che occorrono fra il regolamento liturgico (tipico di San Sabba e tipico Studita) e il regolamento giuridico. ecc.

La Chiesa vive nel mondo e ha bisogno delle cose di questo mondo. Già nei primi secoli dopo Cristo si poneva la questione dei beni ecclesiastici e delle entrate necessarie alla celebrazione del culto e al mantenimento dei ministri della Chiesa. Nei secoli posteriori, quanto più importante divenne il posto occupato dalla Chiesa nella vita pubblica, tanto più crebbe anche la proprietà della Chiesa e più complicata ne divenne l'amministrazione. Anche oggi rimane sempre da consultare l'egregia opera del Knecht, *System des Justinianischen Kirchenvermögensrechtes*, Stoccarda 1905. Mentre il Knecht limita la sua indagine al diritto Giustinianeo, due giovani scienziati romeni hanno esteso il campo delle loro ricerche alla storia generale dei beni ecclesiastici durante i primi secoli: il libro di Giorgio Kronts, sulla proprietà ecclesiastica negli otto

(1) Οἱ μοναχικοὶ θεσμοὶ ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ 'Ανατολικῇ 'Εκκλησίᾳ, t. I Leipzig 1907; idem, *Νέαι πηγαὶ τῶν θεσμῶν τοῦ 'Αγίου "Ορους*, Alessandria 1915.

primi secoli è apparso in greco ad Atene 1935; quello di Ivan D. Iorgu sui beni ecclesiastici nei primi sei secoli, scritto in romeno è stato pubblicato a Bucarest nel 1937. Ambedue hanno il loro merito; più vasto orizzonte ancora ha l'articolo di M. V. Levčenko, *I beni ecclesiastici dal V° al VII° secolo nell'impero Romano orientale*, pubblicato nel «Vizantijskij Vremennik» (1).

In questo articolo il dotto editore della nuova serie di questa importante rivista, considera la questione dei beni ecclesiastici nella sua cornice politica ed economica. È ovvio che i giudizi e le valutazioni si ispirano dalla ortodossia marxista; il lavoro è però fatto sulle fonti. Sui beni dei monasteri esisteva già il libro del Ferradou, *Des biens des monastères à Byzance*, Bordeaux 1896, il quale ha bensì i suoi meriti, ma molte lacune. La pubblicazione di numerosi Atti dei monasteri dell'Athos, dei tipici e di altre fonti ci ha fatto conoscere molto meglio la posizione economica dei monasteri e l'amministrazione dei loro beni. Manca però finora uno studio sintetico e complessivo. Invece l'atteggiamento dello Stato verso i monasteri, specialmente per quanto riguarda i beni monastici, è stato esaminato recentemente dal Charanis in un interessante studio (2).

Speciale attenzione deve esser data ai vari capi di entrate che servivano alla Chiesa. Non sono ancora abbastanza esplorati i modi con cui la Chiesa faceva fruttiferare la sua proprietà immobile. Per quanto riguarda le contribuzioni da pagare al Vescovo da parte dei monasteri, del clero e dei laici, tali contribuzioni legalmente esigibili fanno la loro prima apparizione nel sec. XI, come abbiamo mostrato in uno studio dedicato a questo problema (3). Ciò non deve far meraviglia, avendo il vescovo a sua disposizione per pagare le sue spese, i beni della diocesi. Molto più antica è invece la rimunerazione del clero. Vi erano modi diversi di dare un compenso, sia per pagamento di uno stipendio, sia per assegnazione di certe terre, sia per la riscossione di tasse in occasione dell'amministrazione dei sacramenti o di altri riti sacri, sia per via

(1) T. XXVII (N. S. II), pp. 10-59.

(2) *The Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire*, Dumbarton Oaks Papers, N. 4, Cambridge, Mass., 1948.

(3) *Das bischöfliche Abgabenwesen im Patriarchat von Konstantinopel, vom XI. bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts*, Orient. Christ. Per., t. V, (1939), pp. 434-513.

di oblazioni più o meno libere (1). Qui voglio soltanto rilevare che nella Chiesa bizantina è esistita una istituzione che sotto più riguardi rassomiglia al beneficium latino, il cosiddetto clericato. Siamo ancora lontani da una esatta cognizione di questa istituzione e per ragione della scarsezza delle fonti, non arriveremo probabilmente mai ad una conoscenza paragonabile a quella che abbiamo della storia del beneficium latino, grazie alle ricerche dello Stutz, del Feine e della loro scuola. Certo è che tutta questa materia si presta ad ulteriori indagini. Sarebbe qui il luogo di parlare anche delle chiese private e dei monasteri privati, i quali hanno avuto una grandissima importanza per la cura delle anime nella Chiesa bizantina. Lo Zhishman aveva scritto anche su questo argomento un libro fondamentale, il quale però in seguito è stato corretto e completato su molti punti (2).

Rimangono ancora da vedere il diritto penale e il diritto processuale. Il diritto penale della Chiesa bizantina viene non raramente preso in considerazione nelle trattazioni generali del diritto ecclesiastico penale, che ne studiano la storia durante il primo millennio dopo Cristo. Così ad es. nei noti libri del Kober sulla scomunica, la sospensione, la deposizione e la degradazione (3) e nella grande opera dell'Hinschius (4). Esiste anche una monografia sul diritto penale della Chiesa bizantina, scritta da Costantino Rhallis (5); ma essa in fondo non è altro, secondo i critici, che una compilazione basata in grandissima parte sui due autori citati (6).

(1) E. Herman, *Die kirchlichen Einkünfte des byzantinischen Niederklerus*, Orient. Christ. Per., t. VIII, pp. 394 sgg.

(2) *Das Stifterrecht in der Morgenländischen Kirche*, Vienna 1888; cf. A. Steinwenter, *Die Rechtsstellung der Kirchen und Klöster nach den Papyri*, Zeitschr. Sav. Stiftung, Kan. Abt., t. 50 (1930), pp. 1-50; S. Troickij, *Ktitorsko pravo u Vizantiji i u Neman'ickoj Srbiji*, Glas, ser. 2, t. 86, (1935), pp. 79-134; E. Herman, *Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine*, Orient. Christ. Per., t. VI (1940) pp. 316 sgg., 340 sgg.; *« Chiese private » e diritto di fondazione negli ultimi secoli dell'impero bizantino*, ibid., t. XII (1946) pp. 301-321.

(3) *Der Kirchenbann*, Tübingen 1857; *Die Suspension der Kirchendiener*, ibid. 1862; *Die Deposition und Degradation*, ibid. 1867.

(4) *System des katholischen Kirchenrechts*, t. IV, Berlin 1888.

(5) Ποινικὸν δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατ. Ἐκκλησίας, Atene, 1907.

(6) Cf. Dem. Petrakakos, Συμβολαὶ εἰς τὸ ποινικὸν δίκαιον τῆς Ὀρθ. Ἀνατ. Ἐκκλησίας, Lipsia 1909. Sarebbe però ingiusto valutare l'opera del Rhallis soltanto secondo questa pubblicazione e qualche altra meno riuscita.

Esiste qualche monografia, come quella del Panagopulos sulla simonia (1). Il Seriski ha cercato, andando alle fonti, di giungere a una teoria generale delle pene, specialmente delle pene di scomunica, deposizione e sospensione (2). Ma vi è ancora molto da fare prima che si possa pensare a una trattazione generale del diritto penale ecclesiastico bizantino.

Riguardo al diritto processuale della Chiesa bizantina, esiste l'indagine magistrale dello Steinwenter, *Der antike christliche Rechtsgang und seine Quellen* (3), nella quale l'autore basandosi specialmente sugli atti dei concili, mette ben in luce l'importanza che la procedura Romana ha avuto per il processo canonico. Un argomento abbastanza discusso, prima dell'ultima guerra,era la « episcopalis audientia », sulla cui natura e storia le opinioni dei competenti si dividevano (4). Ma per quanto riguarda tutto il resto non esiste alcuna letteratura intorno al processo ecclesiastico bizantino propriamente detto ad eccezione delle poche pagine che lo Zachariä von Lingenthal gli ha dedicate (5). C'è da sperare che la pubblicazione, per opera dei PP. Assunzionisti, dei regesti dei Patriarchi di Costantinopoli faciliti le ricerche almeno sul processo criminale e promuova qualche serio studio sulla materia indicata.

Abbiamo finito il nostro rapido sguardo ai vari capi del diritto ecclesiastico bizantino. Spero che tale breve prospetto, necessariamente molto superficiale ed incompleto, faccia almeno comprendere quanto vi è ancora da lavorare su questo campo ed auguro che esso, nonostante la sua imperfetta forma, possa forse servire a suggerire qualche utile contribuzione.

EMILIO HERMAN S. I.

Durante i lunghi anni di insegnamento all'Università di Atene egli ha saputo guadagnarsi la stima e l'affetto dei suoi numerosi allievi.

(1) Ἡ σιμωνία κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατ. καὶ τῆς δυτ. ἐκκλ. Atene, 1946.

(2) *Poenae in iure byzantino ecclesiastico ab initiis ad saeculum XI* (1054), Roma 1941

(3) Zeitschrift d. Sav. Stift., Kan. Abt., t. 54 (1934) pp. 1-116.

(4) Cf. ad es. Giulio VISMARA, *Episcopalis audientia*, Milano 1937; V. BUŠEK, *Episcopalis audientia, eine Friedens- und Schiedsgerichtsbarkeit*, Zeitschr. f. Sav. Stift., Kan. Abt. 1939. pp. 453-492.

(5) *Geschichte des griech.-röm. Rechts*, 3a ed., Berlino 1892, pp. 381-384; 399-406.

Le 28ième canon de Chalcédoine et le Fondement du Primat romain

Le 28ième canon de Chalcédoine a donné pas mal de fil à retordre aux commentateurs: canonistes et surtout apologistes. Non pas que son invalidité puisse être mise en doute: le canon ayant été réprouvé par Saint Léon, il ne fut même pas introduit officiellement dans les collections canoniques orientales. Mais tout a été excellemment dit sur cette question et nous n'avons pas l'intention de la reprendre.

Mais si le canon lui-même est dénué de toute valeur juridique, on ne peut nier cependant qu'il soit l'expression de la mentalité du grand nombre des évêques orientaux présents au Concile de 451, c'est à dire, non seulement des quelques 185 Pères qui le votèrent, mais aussi de tous ceux qui l'admirent à la XVIième session.

Or le 28ième canon jette comme une ombre sur les actes de ce concile. Batiffol a pu dire que «le Concile de Chalcédoine se terminait par un éclat entre lui (le Bureau) et les légats de Saint Léon» (1) et il faut avouer que, malheureusement, la majorité du concile était du côté des commissaires. Harapin, en concluant son résumé des sessions, dit de même: «ita synodi huius celeberrimae sessio ultima misere terminata est» (2).

Toutefois, n'en exagérons pas l'importance: si les commissaires impériaux et avec eux quelques évêques n'ont peut-être pas toujours eu assez d'égards envers les légats apostoliques, s'ils ont tranché les débats et fait approuver le canon contre eux, il faut dire que

(1) P. BATIFFOL, *Le Siège apostolique* (359-451), 2e éd., Paris 1924, p. 561.

(2) Th. HARAPIN, O. F. M., *Primatus Pontificis Romani*... Ad Aquas Claras 1923, p. 33.

ni le Patriarche de Constantinople, ni la majorité des évêques, ni l'Empereur ne songèrent jamais à passer outre à la volonté de Léon. Bien plus, le Primat lui-même non seulement est nié ou mis en doute en quelque endroit du Concile, mais pour qui lit objectivement les Actes du Concile, la reconnaissance de ce Primat d'origine divine, est hors de doute [1]. La doctrine de Léon sur ce point était évidente, à faire dire à un auteur dissident que dans l'exposition de Léon le Grand on trouve déjà, au sujet de la juridiction, toutes les prérogatives romaines telles qu'elles furent définies ensuite par le Concile du Vatican [2]. De leur côté, les légats soulignent à tout moment l'autorité indiscutable du Pape sans que jamais la grande majorité des évêques ait fait aucune remarque dans le sens d'une protestation.

Le but de cette brève étude est uniquement d'examiner encore une fois le sens de cette expression tant discutée et qui semble tellement étrange même, et peut-être surtout, de nos jours: « au siège de la vieille Rome, parce que cette ville est souveraine, les Pères ont à bon droit attribué la primauté » [3].

Voyons d'abord l'avis de quelques auteurs.

Très tôt on a eu l'attention attirée sur la conclusion perfide que ces mots pouvaient suggérer. Citons d'abord le commentaire d'un texte remanié du Nomocanon (probablement des 50 Titres), qui servit à Saint Méthode pour sa traduction slave:

(1) La suprême autorité de l'Église a déclaré dans l'Encyclique *Sempiternus Rex* : « Quamvis ibidem nihil contra divinum primatum, qui quidem pro explorato habebatur, actum esset. . . » (AAS., XXXXIII, 5-10-1951, p. 632). Cfr. HARAPIN, l. c. Pars posterior: demonstrativa, pp. 37 ss.; BATIFFOL, *Catholicisme et Papauté*, Paris 1925, pp. 111 s.

(2) Basile Bolotof (1834-1900); cfr. M. JUGIE, *L'Esercizio del primato in Oriente al tempo di S. Leone Magno* dans *Unitas*, éd. ital. a°. VI (1951), p. 1, p. 7.

(3) Trad. de P. BATIFFOL, *Le Siège apostolique*, p. 556. Voici le texte entier du canon: καὶ γὰρ τῷ θρόνῳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκείνην οἱ πατέρες εἰκότως ἀποδεδώκασι τὰ πρεσβεῖα καὶ τῷ αὐτῷ σκοπῷ κινούμενοι οἱ ρ̅ν θεοφιλέστατοι ἐπίσκοποι τὰ ἴσα πρεσβεῖα ἀπένειμαν τῷ τῆς νέας Ῥώμης ἁγιωτάτῳ θρόνῳ εὐλόγως κρίναντες τὴν βασιλείαν καὶ συγκλήτῳ τιμηθεῖσαν πόλιν καὶ τῶν ἴσων ἀπολαύουσαν πρεσβείων τῇ πρεσβυτέρᾳ βασιλίδι Ῥώμης καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς ὡς ἐκείνην μεγαλύνεσθαι πράγμασιν δευτέραν μετ' ἐκείνην ὑπάρχουσαν... Act. XVI 8, SCHWARTZ, T. II, Vol. I, P. III, p. 89.

« Il faut aussi savoir que les Pères donnèrent le second rang à l'Eglise de Constantinople parce qu'alors la vieille Rome était aussi capitale de l'Empire. Si donc, comme l'affirme ce saint concile, les Pères ont accordé la primauté à l'ancienne Rome à cause de son rang de capitale, maintenant que, par la bienveillance de Dieu, cette ville (de Constantinople) est l'unique capitale, c'est elle qui à juste titre possède le premier rang » (1).

Les grands commentateurs byzantins, Balsamon et Zonaras, ne s'attardent pas beaucoup sur le texte du canon 28. Le premier rapporte que plusieurs entendaient par « aequalia privilegia » des distinctions impériales comme la couronne, le sceptre, etc., choses qui de son temps étaient tombées en désuétude. Il conclue lui-même: « volo et opto, ut archiepiscopus constantinopolitanus, citra ullum tamen offendiculum, habeat omnia privilegia quae a divinis canonibus sunt illi honorifice concessa » (in c. 28 Chalc. altera expositio, PG 137, 487) (2). Selon Zonaras le mot « μετὰ » (post) n'a pas seulement une signification de temps, mais bien de hiérarchie, à moins que Rome ne fût tombé dans l'erreur et qu'ainsi la nouvelle Rome eut pris sa place, ce qui a été peut-être providentiellement prévu dans le texte du canon (3). Mais, alors, pourrait-on se demander, où reste la succession *iure divino* du primat?

Plus tard surtout, les dissidents se sont fortement appuyés sur le texte en question. Ce canon, dit M. d'Herbigny, est « devenu l'arme principale de certains dissidents contre Rome » (4).

Le P. Jugie dit de même à propos des théologiens dissidents gréco-russes: « validiora arma sua ac munimina (contre le primat) ex antiquo fonte canonico depromunt. Primum locum tenet canon ille 28 Chalcedonensis, in quo, si sensu obvio sumatur, principium fundamentale schismatis latere in tomo I ostendimus » (5).

L'anglican Gore répète l'argument: « le langage dans lequel la préséance de Rome est reconnue (par le 28e canon) est tout à fait incompatible avec la conception d'un *ius divinum* inhérent

(1) Trad. de M. JUGIE. *Le plus ancien recueil canonique slave* dans *Bessarione*, XXXIV (1918) pp. 50-51.

(2) πάντα τὰ παρὰ τῶν θείων κανόνων φιλοτιμηθέντα αὐτῷ προνόμια l. c., 488.

(3) PG 137, col. 487-8.

(4) *Orient. Christ.*, IV, p. 240.

(5) *Theologia dogmatica*..., IV, p. 410.

au siège » (1). « Cette conclusion, remarque Batiffol, n'est pas nouvelle, et je ne dis pas qu'elle ne soit pas logique, mais je conteste qu'elle soit dans la perspective des rédacteurs du dit canon » (2).

On nous dispensera de citer d'autres textes à l'appui (3). Ce n'est nullement étonnant qu'avec la plus sincère bonne foi du monde les auteurs non-catholiques aient présenté ce texte dans le sens qui semble son sens naturel, si les auteurs catholiques eux-mêmes avouent leur peine à l'interprêter d'une façon complètement satisfaisante (4).

Passons au camp catholique, mais constatons d'abord que si les véhémentes protestations des légats et plus tard celles du Pape ne manquèrent pas, aucune ne vise directement le texte incriminé (5). Saint Méthode, après avoir cité le commentaire que nous avons relaté plus haut, se hâte de le refuter: « Il n'est pas vrai, dit-il, comme l'affirme ce canon, que les Saints Pères ont accordé la primauté à l'ancienne Rome, parce qu'elle était la capitale de l'empire, mais c'est d'en haut, c'est de la grâce divine que cette primauté a tiré son origine... C'est pourquoi il possède parmi les hiérarques le rang prééminent et le premier siège. Car si, comme l'affirme la décision précitée, c'est parce qu'elle était capitale, que l'ancienne Rome possède la primauté, c'est évidemment Constantinople, actuellement capitale de l'empire, qui a hérité de cet honneur » (6).

D'après Mgr. Duchesne le 28ième canon se fondait expressément sur un fait inadmissible: « les Pères, dit il, ont décerné avec raison, des honneurs au siège de l'ancienne Rome parce qu'elle avait le rang de capitale; de même nous, etc. Cette décision des Pères, continue-t-il, est encore à trouver. A moins d'admettre que l'on se réfère ici à un concile général secret dont toute trace aurait disparu, dont Eusèbe et les autres contemporains du Concile de Nicée n'auraient pas eu le moindre vent, je ne vois pas ce que

(1) Cité par P. Batiffol, *Catholicisme...*, p. 114.

(2) Ibidem, p. 115.

(3) Cfr. p. ex. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, § 22.

(4) Bardy dit que la réconciliation de Léon avec Anatole « ne résout aucun problème et laisse subsister le canon tant discuté » (Fliche-Martin, *Hist. de l'Eglise*, vol. IV, p. 266 n. 2).

(5) Cfr. P. Batiffol, *Catholicisme...*, pp. 116 ss.

(6) M. Jugie, *Le plus ancien recueil...*, p. 51.

l'on veut dire. Du reste, ce concile général devrait être fort ancien, antérieur au IIIe siècle et même au IIe, car en ces temps-là nous voyons l'Eglise romaine investie non pas seulement de prérogatives honorifiques, mais d'une autorité universelle indiscutée. En remontant ainsi, on arriverait aisément aux apôtres. Mais ce n'est pas ce que voulaient dire les évêques de Chalcédoine; les Pères dont ils parlaient ne sont pas des apôtres, mais des évêques; ils entendaient ramener au niveau de la leur l'autorité d'où dérive la primauté de l'Eglise romaine. En cela ils se trompaient: l'Eglise romaine ne doit rien aux conciles, son autorité lui vient de plus haut. Les empereurs ont pu fonder Rome, créer une seconde Eglise romaine est au-dessus de toute compétence épiscopale » (1).

Duchesne accuse donc les auteurs du canon d'avoir inventé un concile dans le but de ravaler la primauté à la dépendance d'une autorité conciliaire. Ce qui suppose une entière mauvaise foi chez les Pères et, semble-t-il, une incompréhensible longanimité chez les autorités romaines – légats et pape – pour ne pas avoir dénoncé à l'instant ce principe de schisme et même d'hérésie.

Le P. Jugie, sans accuser expressément le concile de vouloir rabaisser la primauté à une institution de droit purement ecclésiastique, trouve cependant énoncé dans le canon le principe de cette hérésie. Voici ce qu'il écrivit en 1918: « On sait que ce fameux 28e canon, contre lequel les papes ne cessèrent de protester, posait le principe du schisme grec en affirmant que les Pères *avaient accordé la prééminence au siège de l'ancienne Rome, parce que cette ville était la ville impériale* et en réclamant pour le siège de la nouvelle Rome, c'est à dire Constantinople, des privilèges égaux à ceux de l'ancienne, et le second rang après elle. La conclusion logique qui découlait de ces affirmations était que le siège de Rome perdrait la primauté et passerait du premier rang au second, du jour où elle cesserait d'être capitale de l'empire » (2).

Dans son livre sur le schisme byzantin, le même auteur exprime plus complètement sa pensée. Nous le citons un peu plus longuement à cause de la compétence de l'auteur et parce que cela nous dispense de faire d'autres citations. Voici ce qu'il dit:

« Ce qui est irréductible à la vérité historique, comme à l'orthodoxie catholique, c'est le considérant relatif au siège de l'ancienne

(1) L. DUCHESNE, *Eglises séparées*, 2e éd., Paris 1905, pp. 195-6.
(2) Cfr. art. cité dans *Bessarione*, p. 50.

Rome qui accompagne la demande. Que l'on traduise le terme « τὰ πρεσβεῖα » par *premier rang, primauté* ou par *privilèges*, on arrive toujours à un sens inacceptable par rapport au siège romain.

« ...Aussi bien les rédacteurs du 28e canon et les Pères qui l'ont approuvé n'entendaient point nier cette primauté de droit divin de l'évêque de Rome. Mais préoccupés de trouver un titre coloré pour exalter le siège de Constantinople et le doter de privilèges spéciaux, ils ont eu recours au considérant en question qui, *pris à la lettre et dans son contexte purement littéraire,* rend le son de l'hérésie.

« ... Les mots qu'ils emploient peuvent être tournés facilement dans ce sens et il n'est pas étonnant que, de bonne heure, les anciens Byzantins, et après eux les Orientaux dissidents de l'époque moderne y aient découvert une négation de la primauté de droit divin de l'évêque de Rome et l'affirmation soit d'une simple primauté d'honneur, soit d'une primauté de juridiction, mais d'origine purement ecclésiastique, sujette par conséquent à disparaître et susceptible d'être transportée ailleurs » (1). D'autre, part que la primauté de juridiction fut reconnue par les Pères de Chalcédoine « cela, dit le P. Jugie, ne fait aucun doute » (2).

Alors y a-t-il contradiction, se demande-t-il ? « Sans doute, répond-il, faut-il donner à ce canon une interprétation qui tienne compte des véritables sentiments de ses rédacteurs. C'est ce que nous appelons le contexte de l'histoire. Mais le texte purement littéraire est désespérant. De quelque côté qu'on le retourne, quelque sens qu'on donne aux mots qui le composent, on n'arrive à rien de satisfaisant tant du point de vue de l'histoire que du point de vue de l'orthodoxie. P. Batiffol, après Julien de Cos, estime que le Pape saint Léon aurait pu transiger sur le 28 canon: *Par transaction,* dit-il, *j'entendrais accepter le 28 canon et en retour faire accepter de l'Orient une formule comme celle que le pape Hormisdas lui fera accepter en 515.* On ne voit pas, continue le P. Jugie, comment un pape pourrait jamais accepter le 28e canon dans la rédaction que nous lui connaissons. Le considérant sur lequel il s'appuie est absolument à rejeter et à effacer. Saint Léon aurait pu transiger sur le fond des demandes

(1) *Le Schisme byzantin,* Paris 1941, p. 15.
(2) Ibidem, p. 18.

byzantines... mais alors une nouvelle rédaction du décret se serait imposée » [1].

Dans des articles plus récents [2], le P. Jugie répète que le passage, pris littéralement, détruit le fondement de la primauté romaine.

Dans le même sens écrit Guberina. Ce canon, dit-il, « propugnat primatum iurisdictionis ea ex ratione, quia Constantinopoli imperator et senatus, ut antiquae Romae, regnant. Spiritu huius canonis politica ecclesiastica byzantina omnino imbuta erat... Photius fuit primus, qui logicam sequelam ex canone chalcedonensi deduxit. » [3].

Nous pourrions multiplier les citations qui admettent que le texte pris matériellement nie le fondement divin de la primauté romaine et que la solution à la difficulté se trouve uniquement dans le contexte historique prouvant abondamment la croyance en l'origine divine de la primauté. Ces auteurs supposent une part de mauvaise foi chez les Pères qui composèrent le canon [4].

Monseigneur Batiffol adopte un autre point de vue. Voici ce qu'il écrit dans son livre *Le Siège Apostolique:* « Ne faisons pas dire à ce vingt-huitième canon plus qu'il ne dit: n'y voyons pas la négation sournoise du droit divin de la primauté romaine: cette négation n'est pas plus dans la perspective du concile de Chalcédoine qu'elle n'est dans la lettre de Galla Placidia écrivant à Pulchérie, en février 450, que l'on doit accorder en tout le *primatus* à la ville qui a soumis le monde à sa domination et l'a donné à notre empire. Ce dont on conviendra c'est que le vingt-huitième canon de Chalcédoine ambitionne de conférer à Constantinople sur l'Orient une autorité pareille à celle qu'exerce Rome sur l'Occident » [5].

Batiffol trouve cependant qu'il est inquiétant que les canons aient été soumis seulement aux évêques orientaux à

[1] Ibidem, p. 18-19.

[2] *Enciclopedia cattolica*, t. III, sub v. *Calcedonia*, il qualifie le texte que nous cherchons à expliquer de « grossolana e vera menzogna ufficiosa, inventata per la necessità della causa »; cfr. aussi l'article *Costantinopoli*, ibidem, t. IV.

[3] A. Guberina O. F. M., *De conceptu Petrae ecclesiae*, Zagreb, 1930, p. 8.

[4] « ...idem canon ...adeo clandestinus et subrepticius, quavis iuris vi destitutus est. »; ainsi l'Encyclique *Sempiternus Rex*, cfr. AAS., 43, 632.

[5] P. 557.

la séance du 31 octobre, après le départ du bureau et des légats [1].

« On a reproché, dit encore le même auteur, au vingt-huitième canon de dénaturer la primauté du Siège apostolique en l'assimilant à celle du Siège de Constantinople: Saint Léon se tait sur ce point » [2].

Bien plus, Batiffol trouve que Saint Léon aurait pu faire une transaction sur ce canon en l'acceptant mais à condition qu'en retour on reconnaisse franchement le primat [3].

Maintenant, pourquoi n'y a-t-il pas de réaction, de la part du pape, aux considérants du canon 28 ?: « La raison en est, peut-on croire, dit Batiffol, que cette primauté (ta « presbeia ») ne visait pas le privilège apostolique..... Le 28e canon n'a pensé qu'à l'*ordo urbium*: le pape saint Léon n'a pas vu dans ce que ce canon disait du *primatus* de la vieille Rome une négation du principatus du Siège apostolique. Nous ne saurions être sur ce point plus chatouilleux que le pape. Saint Léon défend contre l'évêque de Constantinople l'*universalis Ecclesiae status* qu'il croit trouver dans le 6e canon de Nicée » [4].

Ailleurs cet auteur fait remarquer que les Pères de Chalcédoine, dans leur lettre à Léon, insistent sur le « privilège apostolique », et « cette primauté à laquelle Constantinople rend hommage n'est ici nullement fondée sur la considération du rang historique et politique de la vieille Rome, mais seulement sur le privilège apostolique du siège romain » [5].

Concluons donc que, d'après Batiffol, le mot «primatus» a un sens spécial, c'est à dire, restreint à la précédence avec quelque juridiction. Saint Léon pouvait donc accepter le texte. Voyait-il l'abus qu'on pouvait en faire ? Batiffol n'en parle pas.

Dirons-nous avec le P. Jugie que le pape prêta peu d'attention à ce passage sur l'origine des privilèges du siège romain, passage qui de nos jours fait tant de difficultés [6], alors que Léon et

(1) Ibidem
(2) P. 577.
(3) P. 567.
(4) *Catholicisme...*, p. 119.
(5) *Le Siège apostolique*, p. 565.
(6) *Enciclop. cattolica*, t. IV, *Costantinopoli.*

ses légats se montrent tellement sensibles à tout ce qui semble amoindrir le privilège du siège apostolique ?

Personne évidemment ne soutiendra que Léon se soit tu par politique pour épargner les susceptibilités de Constantinople ou de l'Orient tout entier. Comment dans ce cas aurait-il attaqué Anatole directement sur le point le plus vivement contesté en ce moment, et défendu par presque tous les évêques d'Orient et même par l'Empereur !

C'est que, peut-être, Léon ne voyait pas d'argument direct pour rejeter le texte bien qu'il ne l'admît pas.

Mais examinons d'abord la réaction des légats de Léon au concile: leur opposition au canon regarde son anticanonicité. Hier, dit Paschasinus, « quaedam gesta facta dicuntur, quae nos et praeter canones ecclesiasticos et disciplinam aestimamus effecta » (Actio XVI, 4) (1). C'est en effet là le point de vue des légats: on a violé les canons; pas un mot sur la constitution divine de la primauté. « Accedit ad cumulum, objecte le légat Lucentius, quod trecentorum decem et octo constitutionibus postpositis... » (Actio XVI,12) (2). Cette constitution dont parlent les légats est donc le concile de Nicée, surtout le 6e canon (Actio XVI, 16). Que la canonicité est le point en question, cela résulte également de la conclusion des commissaires à la fin de la discussion: «Ex his quae gesta sunt vel ab unoquoque deposita, perpendimus ante omnia quidem primatum et honorem praecipuum secundum canones antiquae Romae deo amicissimo archiepiscopo conservari, oportere autem sanctissimum archiepiscopum regiae Constantinopolis novae Romae eisdem primatibus honoris et ipsum dignum esse » (3). Remarquons qu'ici l'*ordo universalis* embrasse aussi le *primatum* et l'*honorem praecipuum* et cela *ante omnia et secundum canones*.

Les évêques orientaux manifestent leur consentement à cette conclusion, mais alors Lucentius reprend plus énergiquement: « Sedes apostolica nobis praesentibus humiliari non debet »; la réparation qu'il exige c'est que « quaecumque in praeiudicio canonum vel regularum hesterna die gesta sunt nobis absentibus, . . .petimus ut circumduci iubeatis »: le motif de leur opposition est donc encore

(1) *Acta Conc. Œcum.*, ed. SCHWARTZ, t. II, vol. III, pars III, p. 101.
(2) Ibidem p. 109.
(3) Actio XVI, 43, SCHWARTZ, l. c., p. 113.

la violation des canons et des règles, violation qui, à cause des circonstances, est une humiliation pour le Saint-Siège. Ils exigent que le texte soit supprimé, «sin alias, contradictio nostra his gestis inhaereat, ut noverimus quid apostolico viro universalis ecclesiae papae referre debeamus, ut ipse aut de suae sedis iniuria aut de canonum eversione possit ferre sententiam » (1). Aucune allusion, du moins directe, au fondement indiqué dans le canon 28e. L'expression *sedis suae iniuria* s'explique suffisamment par le fait que la confection du canon et toute la discussion sur sa valeur, malgré l'opposition antécédente du pape et celle de ses légats, constitue déjà une diminution du respect dû aux décisions et à la volonté de Léon. Peut-on s'imaginer que cette énormité, d'attribuer le primat à la seule décision des Pères, ait pu rester sans protestation indignée de la part des légats ? L'atmosphère de cette XVIe session n'était pas propre à suggérer aux légats pontificaux une subtile distinction qu'on aurait perdue de vue après peu de temps; ils savaient en outre leur responsabilité devant le pape.

Mais passons d'abord aux lettres de Léon lui-même. Les plus importantes pour notre sujet sont les lettres XXXVII (à Marcien), XXXVIII (à Pulchérie), XXXIX (à Anatole), XL (à Julien de Cos), XLI (au synode de Chalcédoine), XLII (à Maxime d'Antioche) (2). Il faut regretter que nous n'en sachions pas davantage sur l'instruction relative aux canons de Nicée que, sur la demande d'Aetius, les légats font connaître à cette dernière session (3).

Nous constatons que, pas plus que ses légats, Léon ne réagit directement contre notre fameux texte. Ecrivant à Marcien, il accuse Anatole, car c'est le grand coupable, d'avoir agi par ambition « contra reverentiam tamen canonum paternorum, contra statuta Spiritus Sancti, contra antiquitatis exempla »; et la lettre continue: « Habeat sicut optamus Constantinopolitana civitas gloriam suam ..., alia tamen ratio est rerum saecularium, alia divinarum, nec praeter

(1) Ibidem. 45, Schwartz, l. c., pp. 113-114.

(2) Nous suivons le texte selon l'édition de C. Silva-Tarouca S. I. dans *Textus et Documenta*, Series Theologica, 20. *S. Leonis Magni epistulae conta Eutychis haeresim*, Romae, Pont. Univ. Gregor. 1935. Voici les numéros correspondants des éditions de Schwartz et de Ballerini: 37 (Silva Tarouca) = 54 Schwartz, 104 Ballerini; 38 = 55, 105; 39 = 56, 106; 40 = 57, 107; 41 = 64, 114; 42 = 66, 119.

(3) Actio XVI, 14, Schwartz, l. c., p. 103.

illam petram quam Dominus in fundamento posuit stabilis erit ulla constructio » (1). Voilà bien le fondement divin de la primauté que Léon se sent immédiatement en devoir de souligner; alors pour quoi n'attaque-t-il pas directement l'expression qui semble tellement révolutionnaire ?

« Qu'il (Anatole) se contente de la ville impériale dont il ne peut faire un (le ?) siège apostolique, et qu'il abandonne tout espoir de s'accroître aux dépens d'autrui » (2). « Privilegia enim ecclesiarum sanctorum patrum canonibus instituta, et venerabilis Nichenae synodi fixa decretis nulla possunt improbitate convelli, nulla novitate mutari. In quo opere auxiliante Christo fideliter exequendo necesse est me perseverantem exhibere famulatum, quoniam dispensatio mihi credita est et ad meum tendit reatum, si paternarum regulae sanctionum quae in synodo Nichena ad totius Ecclesiae regimen Spiritu Dei instruente sunt conditae, me quod absit connivente violentur, et maior sit apud me unius fratris voluntas, quam universae domus Domini communis utilitas » (3).

Dans le reste de la lettre, Léon répète ses admonestations contre l'ambition et sur le danger pour la paix de l'Eglise.

Nous retrouvons les mêmes arguments dans la lettre à Pulchérie: « quoniam contra instituta canonum paternorum, quae ante longissimae aetatis annos in urbe Nichaena spiritualibus sunt fundata decretis, nihil cuiquam audere concedetur. » (4). Puis revient le motif de la paix à conserver dans l'Eglise et encore le concile de Nicée: « Consensiones vero episcoporum sanctorum canonum apud Nichaeam conditorum regulis repugnantes, unita nobiscum vestrae fidei pietate in irritum mittimus, et per auctoritatem beati Petri apostoli generali prorsus definitione cassamus, in omnibus ecclesiasticis causis legi obsequentes, quam ad pacificam observantiam omnium sacerdotum per trecentos decem et octo antistites Spiritus sanctus instituit, ita ut etiam si multo plures aliud quam illi statuere decernant, in nulla reverentia sit habendum, quidquid fuerit a praedictorum constitutione diversum. » (5).

(1) Ep. 37, Silva-Tarouca, pp. 94-5.

(2) Ibidem p. 95: « non dedignetur regiam civitatem, quam apostolicam facere non potest sedem... ».

(3) Ibidem.

(4) Ep. 38, l. c. p. 98.

(5) P. 99-100.

Dans sa lettre à Anatole, Léon revient plus vivement à la charge. Le grand reproche qu'il lui adresse c'est l'ambition: « ... doleo etiam in hoc dilectionem tuam esse prolapsam, ut sacratissimas Nichaenorum canonum constitutiones conareris infringere, tamquam oportune se tibi hoc tempus obtulerit, quo secundi honoris privilegium sedes Alexandrina perdiderit, et Antiochena ecclesia proprietatem tertiae dignitatis amiserit, ut in his locis iuri tuo subditis omnes metropolitani episcopi proprio honore priventur...» [1]. Et à propos de Nicée: comme si « illa Nichaenorum canonum per sanctum vere Spiritum ordinata condicio, in aliqua cuiquam sit parte solubilis... cum tanto divinitus privilegio Nichaena sit synodus consecrata, ut sive per pauciores sive per pluriores ecclesiastica iudicia celebrentur, omni penitus auctoritate sit vacuum, quidquid ab illorum fuerit constitutione diversum. Nimis ergo haec improba, nimis prava sunt, quae sacratissimis canonibus inveniuntur esse contraria » [2].

Les légats avaient déjà ouvertement protesté « ne contra statuta Nichaena praesumptio reprobae novitatis adsurgeret » [3].

« Sancti illi et venerabiles Patres qui in urbe Nichaena... mansuras usque in finem mundi leges ecclesiasticorum canonum condiderunt, et apud nos et in toto orbe terrarum in suis constitutionibus vivunt, et si quid usquam aliter quam illi statuere praesumitur, sine cunctatione cassatur » [4].

Quant à l'argument tiré du concile de Constantinople, il n'a, dit Léon, aucune valeur:

« Persuasioni enim tuae in nullo penitus suffragatur, quorundam episcoporum ante sexaginta ut iactas annos facta conscriptio, nec umquam a praedecessoribus tuis ad apostolicae sedis missa notitiam, cui ab initio sui caducae, dudumque collapsae, sera nunc et inutilia subicere fulcimenta voluisti, eliciendo a fratribus speciem consensionis, quam tibi in suam iniuriam verecundia fatigata praeberet » [5]. Et plus loin: « Nihil Alexandrinae sedi eius quam per sanctum Marcum evangelistam beati Petri discipulum meruit

(1) Epist. 39, p. 101.
(2) Ibidem, p. 102.
(3) Ibidem.
(4) Ibidem, p. 103.
(5) Ibidem.

pereat dignitatis ». Les évêques peuvent avoir failli, comme Dioscore; les sièges gardent leur dignité (1).

Dans une lettre à Julien de Cos, Léon commence par protester de l'importance qu'il attache à Nicée:

« Cum frequentibus experimentis probaverit dilectio tua, quam constanti fixoque proposito sanctorum Nichaenorum canonum statuta custodiam, dissolvi omnes ecclesiasticas regulas aestimans, si quicquam ex illa sacrosancta patrum constitutione violetur... » (2); il se dit étonné que Julien lui ait proposé d'accepter la nouvelle transgression (évidemment le canon 28e), mais « nullo modo poteris obtinere, ut me in excidium ecclesiastici status vel suadendo impellas, vel supplicando traducas » (3). Il revient plus loin sur la « calcata patrum constitutione » (4).

Nous retrouvons encore les mêmes arguments dans la lettre de Léon au Synode de Chalcédoine: « De custodiendis quoque sanctorum patrum statutis quae in synodo Nicaena inviolabilibus sunt fixa decretis, observantiam vestrae sanctitatis admoneo, ut iura ecclesiarum sicut ab illis trecentis decem et octo patribus divinitus inspiratis sunt ordinata permaneant » (5). Mais, « quantumlibet enim exortis assentationibus se instruat vanitatis elatio, ut adpetitus suos conciliorum aestimet nomine roborandos, infirmum atque irritum erit, quidquid a praedictorum canonibus discreparit » (6).

Ecrivant à Maxime d'Antioche Léon revient sur la distinction entre les mérites des évêques et la dignité du siège:

« ...tanta apud me est Nichaenorum canonum reverentia, ut ea quae sunt a sanctis patribus constituta, nec permiserim nec patiar aliqua novitate violari. Etsi enim diversa nonnumquam sunt merita praesulum, iura tamen permanent sedium quibus possunt aemuli perturbationem aliquam fortassis inferre, non tamen possunt minuere dignitatem » (7). Donc, loin de protester contre l'invocation aux Pères que fait le canon 28e, saint Léon reprend cet argument; seulement, les Pères pour lui sont uniquement ceux de Nicée, et peut-être ceux qui les précédaient, non les Pères de Constanti-

(1) P. 104.
(2) Epist. 40, p. 105.
(3) Ibidem.
(4) P. 106.
(5) Epist. 41, p. 107.
(6) Ibidem.
(7) Epist. 42, p. 110.

nople. Or la nouveauté introduite par le 28e canon s'oppose, dit-il, aux dispositions prises par Nicée, pratiquement par le canon 6, bien que celui-ci n'établit directement aucune relation de hiérarchie entre les différents sièges. « On doit reconnaître, dit Batiffol, que cet argument n'était pas fondé » [1]. « La volonté des Pères, écrit-il encore, est représentée par le 6e canon de Nicée, dans lequel on croît à Rome trouver consacrée une hiérarchie des sièges, qui fait de Rome le premier, d'Alexandrie le second, d'Antioche le troisième » [2].

Il faut dire que l'interprétation de ce canon 6e n'est pas facile; la diversité de vues entre les commentateurs en témoigne et peut-être faut-il y voir du moins indirectement exprimée, notamment dans l'ordre d'énumération, la hiérarchie des sièges à cette époque en usage.

Mais il y a plus: le texte de ce canon, tel qu'il est cité par les légats pontificaux au concile de Chalcédoine, débutait par ces mots: «[Quod] ecclesia romana semper tenuit primatum», texte que ne rapporte pas la version présentée par Aetius [3].

Léon défend avec une impétueuse vigueur l'autorité de ces Pères « divinitus inspirati » [4], ces règles qui « spiritu Dei instruente sunt conditae » [5], qui fait que le canon 28e est « contra statuta Spiritus Sancti » [6]; les expressions sont nombreuses: la loi que par les 318 Pères « Spiritus sanctus instituit » [7], cet ordre « per sanctum vero Spiritum ordinata » [8], ou encore: « tanto divinitus privilegio Nichaena sit synodus consecrata » [9]. C'est pourquoi ces lois sont « mansuras usque in finem mundi » [10]; aussi Léon les défendra-t-il jusqu'au bout et rien ne pourra l'en détourner parce qu'il a conscience que céder sur ce point serait dissoudre toutes les prescriptions ecclésiastiques [11].

(1) *Le Siège apostolique*, p. 577.
(2) *Catholicisme*, p. 84; cfr. p. 119.
(3) Actio XVI, 16; SCHWARTZ, p. 119.
(4) Epist. 41, p. 107.
(5) Epist. 37, p. 95.
(6) Cfr. p. 94.
(7) Epist. 38, p. 99.
(8) Epist. 39, p. 102.
(9) Ibidem.
(10) Epist. 39, p. 103.
(11) Epist. 40, p. 105.

Le pape devait être très affecté de ce canon 28, tout le montre: c'est à cause de ce canon qu'il tarde tant à répondre à l'Empereur et aux Pères sur la question même de la foi; dans les lettres qu'il écrit au sujet du concile, une bonne partie est consacrée à réprouver le canon, et les expressions, nous l'avons vu, sont très fortes.

Si après tout cela nous considérons en elle-même, matériellement, la chose contre laquelle le pape se dresse, il faut dire que sans doute, la paix de l'église est extrêmement importante; le pape voit dans le canon un bouleversement de l'ordre et un trouble dans la hiérarchie des sièges. Mais était-ce nécessaire d'invoquer une règle divine pour une question qui n'était pas tellement nouvelle et qui serait admise officiellement plus tard ? « La résistance de saint Léon au vingt-huitième canon peut étonner au premier abord », écrit Batiffol [1].

En effet, quand les légats reprochent au clergé de Constantinople d'avoir agi sournoisement, Aetius s'en défend: les légats furent invités à la séance, mais ils savaient que Léon ne voulait pas qu'on discutât ces questions: ils refusèrent [2]. L'absence du bureau ne devait pas inquiéter les légats, car c'est le bureau qui devait se montrer le plus indépendant de Rome dans ses conclusions, les évêques s'inclinent plus facilement; ensuite le canon fut porté devant l'assemblée, les auteurs devaient affronter ici un plus grand nombre d'évêques y compris les légats eux-mêmes. Sans doute y eut-il pas mal de ruse [3] à faire passer le canon, comme à la dérobée, en petit comité, mais l'approbation définitive devait se faire de toute façon par l'ensemble du concile. Dans la discussion, les auteurs ne s'excusent aucunement de l'expression qui nous fait difficulté; ils semblent ignorer cette difficulté et les légats eux-mêmes, comme nous le savons déjà, ne relèvent pas l'expression.

Quant à la matière, il s'agit de la place de Constantinople et de sa juridiction; ce dernier point ne se trouvait pas dans le troisième canon de Constantinople, mais toute l'innovation consistait pratiquement à faire confirmer le tout par un canon officiel. En effet, la pratique depuis des années était conforme à

(1) *Le Siège apostolique*, p. 577.

(2) Actio XVI, 6; SCHWARTZ, p. 101.

(3) « . . .idem canon adeo clandestinus et subrepticius, quavis iuris vi destitutus est »; cfr. l'Encyclique *Sempiternus Rex*. (AAS., 43, 632).

ce canon; il est vrai qu'à Éphèse Cyrille présida, mais il était légat du Saint-Siège et Nestorius était accusé. Au Brigandage d'Éphèse, Flavien dut se contenter de la cinquième place, mais Paschasinus lui-même fait remarquer à Chalcédoine: « ecce nos Deo volente domnum Anatolium primum habemus; hi quintum posuerunt fratrem Flavianum »; oui, ajoute l'évêque Diogène, « quoniam vos regulam scitis ». Ne s'agissait-il pas du troisième canon de Constantinople? Nous ne voyons pas que les légats aient protesté (1).

Bien plus, Eusèbe de Dorylée affirme qu'il souscrit au canon « quoniam et hanc regulam sanctissimo Papae in urbe Roma ego relegi, praesentibus clericis Constantinopolitanis, eamque suscepit » (2). Un ancien éditeur note à propos de ce passage: « Aut Eusebius mentitur aut ad horam sanctum Leonem fefellit » (3).

Le grand nombre des évêques ne voit donc aucune difficulté ni aucune contradiction à admettre ce qui se faisait déjà dans la pratique. Sans doute, le parti qui perdait le plus avec le canon 28e, celui d'Alexandrie, était mal représenté au concile et Léon défendra ses droits, mais cela peut-il justifier toute la réaction de Léon qui, pour le bien de la paix, admet l'usurpation de Juvénal ?

Même l'ami du pape, le fidèle Julien de Cos, se permet de recommander le canon à Léon. « Supposons, dit Batiffol, que la requête d'Anatolios soit un prodige de duplicité et qu'elle aille à faire approuver par le pape la négation sournoise du privilège apostolique du siège de Rome, et cette supposition est une énormité; à qui fera-t-on croire que Julien de Kos n'ait pas soupçonné la négation ainsi impliquée dans le 28e canon ? » (4).

Batiffol soutient que, « au fond, la vraie raison de saint Léon est qu'il se rend clairement compte que Constantinople tend à créer à son propre profit en Orient une papauté, et une papauté d'essence politique » (5). Mais dans ce cas, l'argument le plus effi-

(1) Actio I, 70; SCHWARTZ, *Acta Conc. Œcum.*, t. II, vol. III, pars I p. 52-53.

(2) Actio XVI, 31; SCHWARTZ, *op. cit.*, t. II, vol. III, pars III, p. 112.

(3) *Conciliorum omnium*..., éd. NICOLINI, Venise 1585, vol. II, p. 338.

(4) *Catholicisme et Papauté*, p. 115.

(5) Ibidem p. 84.

cace en faveur de cette nouvelle papauté, n'aurait-il pas été précisément dans l'affirmation que Rome devait sa primauté au fait qu'elle était la ville impériale ? Alors: pourquoi saint Léon ne dénonce-t-il pas ce faux principe latent, au lieu de s'en prendre à des manœuvres qui, l'expérience le prouvait, se répétaient à tout moment ?

Voici donc quelques considérations que nous croyons pouvoir faire: la promptitude de saint Léon à rejeter tout ce qui pouvait diminuer le prestige de son siège de Rome nous rend difficile d'admettre qu'il n'ait pas remarqué l'abus qu'on pouvait faire de l'expression en cause. Alors pourquoi ne pas la dénoncer ? N'y attribuait-il qu'un sens ne dépassant pas les limites du droit purement ecclésiastique et tellement obvie qu'aucune idée d'abus n'entrât dans l'esprit de ses lecteurs ? Le texte lui-même et la réaction que le canon provoqua de la part du pape nous semblent exclure cette hypothèse : cette réaction n'était-elle pas inspirée surtout par cette fameuse expression qui était une nouvelle et plus forte manifestation de ce que Léon craignait peut-être et notamment qu'un moment l'ambition des patriarches de Constantinople puisse revendiquer davantage, et même plus que ce primat politique que Batiffol dénonce ?

Léon s'appuie constamment sur « le siège apostolique »; il l'emploie comme argument contre Anatolios: que celui-ci se contente de la ville impériale dont il ne peut faire un siège apostolique ! *Un* siège, ou *le* siège, c'était dans tous les cas, semble-t-il d'après les idées du temps, un siège en relation avec Pierre. Mais pourquoi employer cet argument ? Léon entrevoyait-il la possibilité qu'un jour quelqu'empereur, à l'instigation du clergé de la ville impériale, enlevât de force le pape de Rome – enlèvement qui ne serait pas le premier –, qu'il l'installât à Constantinople et lui fît donner là un successeur ? Et pourquoi Constantinople ne pouvait-elle pas devenir une ville apostolique ? Etait-ce simplement parce qu'elle n'avait pas été fondée comme les autres villes apostoliques ? Mais si cette raison pouvait suffire, pourquoi s'appuyer surtout sur Nicée comme le grand argument pour barrer la route à l'intriguante ?

Saint Léon se base sans doute sur le fait de Pierre, mais quel texte en établissait le droit divin? Or, saint Pierre lui-même n'avait-il pas choisi Rome parce que c'était la ville impériale avec tous les avantages que cela présentait ? Les successeurs de Pierre avaient

respecté cette idée, renforcée par le souvenir du Prince des Apôtres à Rome et confirmée par Nicée. C'est peut-être ce que voulaient dire les évêques, auteurs du 28e canon, en affirmant que les Pères avaient donné le primat à Rome parce qu'elle était la ville impériale. Léon ne répond pas à cette affirmation dont il pouvait redouter les conséquences mais qu'il avait de la peine à réfuter directement. Il se contente de défendre Nicée, et par là il défend tout ce qui lui tient à cœur – surtout avec le texte romain du sixième canon – car les décisions des Pères de Nicée étaient divinement inspirées et seraient immuables !

A. Wuyts S. I.

Lettere pontificie edite ed inedite intorno ai monasteri del Monte Sinai

I monasteri del Monte Sinai dei quali si parla in questa comunicazione, non sono una confederazione monastica come quelli del Monte Athos, ma piuttosto (1) un gruppo di stabilimenti sottomessi al grande monastero situato a piè del Monte Sinai e fondato dall'imperatore Giustiniano I. Esso fu dedicato alla Madre di Dio, ma fin dal secolo XIV prese il nome da Santa Caterina le cui reliquie si venerano colà. Fu ed è retto da un igumeno, che fino dal secolo IX era anche vescovo e che più tardi venne onorato col titolo di arcivescovo. Un carattere internazionale può esser attribuito a quel monastero centrale come lo dimostrano i pellegrinaggi dell'età patristica, del medio evo e dei secoli recenti promossi dai ricordi biblici e dal culto di Santa Caterina, le molte lettere pontificie, i doni dei principi, le oblazioni dei fedeli, l'estensione delle possessioni monastiche, la composizione dei membri del monastero che nel medio evo furono di varie razze e lingue, e finalmente i tesori culturali di codici, carte ed immagini che ancora oggi si conservano e sono stati oggetto di studio da parte di spedizioni scientifiche (2). Il mio tema si restringe alle relazioni dei Papi coi monasteri del Monte Sinai, o più esattamente alle lettere pontificie che si riferiscono a quei monasteri. Parlando in un congresso internazionale (3) spero di trovare l'attenzione

(1) Vedi L. BRÉHIER, *Les institutions de l'empire byzantin*, Paris 1949. 563.

(2) Vedi V. N. BÉNÉCHÉVITCH, *Les manuscrits grecs du Mont Sinaï et le monde savant de l'Europe depuis le XVIIe siècle jusq'à 1927*, in Nik. A. BEES, *Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie*, Nr. 21, Athen 1937; G. A. SOTIRIOU, *Icones byzantines du monastère du Sinaï*, in *Byzantion*, XIV (1939) 325-327.

(3) Nel VIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini a Palermo (3-10 aprile 1951).

dei miei uditori nello svolgimento di un tema su cui venticinque anni fa pubblicai un libro (1) al quale posso oggi aggiungere i frutti di nuove ricerche. Parlando nella capitale della Sicilia la cui storia condensa tanti strati di culture elleniche, latine, bizantine, arabiche, normanne, spagnuole, italiane, mi sembra d'aver scelto un tema adatto ad illustrare un po' anche la storia della Sicilia stessa nella quale e precisamente a Messina si trovò per qualche tempo anche un monastero del Sinai.

I

Lettere di protezione (Schutzbriefe)

San Gregorio Magno (590-604) è il primo Papa di cui sono conservate lettere (2) intorno ai monasteri del Monte Sinai, e cioè una all'igumeno San Giovanni Climaco, un'altra all'ieromonaco Palladio, ed una terza diretta alla patrizia Rusticiania pellegrina come già la celebre Silvia in Terra Santa. Queste tre lettere non sono però di protezione, ma accompagnano doni di carità papale o esprimono la stima del papa per la vita contemplativa colà esercitata. Fa meraviglia che fino ai tempi di Onorio III (1216-1228) dei successori del grande Pontefice non sia conservata nessuna lettera che si riferisca al Monte Sinai. Però la memoria del Papa Gregorio rimase viva nel medioevo presso i monaci di lingua e razza diversa del Monte Sinai cosicchè il parroco di Westfalia Ludolfo di Suchem (3) verso la metà del secolo XIV potè costatare che i monaci greci, georgiani ed arabi del Sinai avevano in speciale riverenza la festa di San Gregorio Magno.

Onorio III ci ha lasciato tredici lettere (una 14ª si differenzia soltanto per la data) delle quali soltanto sei sinora sono conosciute. Le sette ancora inedite si trovano nell'archivio di Sta-

(1) Vedi G. HOFMANN, *Sinai und Rom*, in *Orientalia Christiana*, IX, 3 (1927); vedi anche il mio articolo *Griechische Klöster und Rom*, in *Orientalia Christiana*, XX, 3 (1930) 154-155; A. MERCATI, *Complementi a notizie sull'unione di orientali con Roma*, in *Orientalia Christiana Periodica*, XV (1949) 297-230.

(2) Vedi l'edizione di EWALD-HARTMANN, II, 261 (lettera a Giov. Climaco), 259-260 (lettera a Palladio); I, 279-280 (lettera a Rusticiana).

(3) Vedi *Sinai und Rom*, 231.

to a Venezia (1); potei rintracciarle per mezzo di una indicazione del dotto Ernst Gerland (2) e della gentile Direzione attuale dell'Archivio. Tutte le lettere di Onorio III in favore del Sinai possono essere annoverate nella categoria delle lettere di protezione e della loro applicazione. Sotto il termine *lettere di protezione* (3) si comprendono, come è noto, privilegi dei Principi secolari o dei Sommi Pontefici redatti in favore di persone o di collettività con formole varie esprimenti la protezione giuridica. Soprattutto esistono molti privilegi in favore dei monasteri nel cui studio però devono essere eliminati quelli di autenticità dubbia. Tutte le lettere di Onorio III in favore dei monaci del Sinai possono con buon fondamento considerarsi come autentiche poichè sono contenute nei registri ancora conservati del Papa o tramandate nella collezione veneziana del secolo XIV, e la loro autenzia è avvalorata da criteri interni ed esterni desunti da altre fonti storiche.

Fra queste lettere di Onorio III spicca particolarmente il privilegio del 12 gennaio 1226 concesso al vescovo Simeone

(1) Segnatura: Duca di Candia, Atti Antichi, B 10, Actorum N. 1 Quaderno: Copie di bolle papali e ducali; 14 pagine in pergamena, in parte corrose, scritte verso il 1360, data dell'ultima bolla qui contenuta. La numerazione delle pagine che manca nel manoscritto, fu fatta da me.

(2) E. Gerland, *Das Archiv des Herzogs von Kandia*, Strassburg 1899, 24.

(3) La definizione delle lettere di protezione pontificie non è facile poichè esse ebbero uno sviluppo notevole soprattutto nel periodo 1100-1250; esse sono privilegi pontifici dapprima esprimenti soltanto la protezione delle persone o della collettività e della loro proprietà; ma più tardi il loro contenuto si allarga nel senso di *ius singulare* (vedi Schreiber, I, 6). Le lettere di protezione si dividono in due rami, cioè protezione con esenzione e protezione senza esenzione (Schreiber, I, 8). Il privilegio monastico senza esenzione comprende soltanto la formola generale di protezione e la formola particolare la quale contiene in se la confermazione del possesso monastico; il privilegio monastico con esenzione esprime la speciale tutela pontificia, la libertà del monastero dall'interdetto e dalla scomunica, insomma la sua situazione totale di esenzione dalla giurisdizione dell'Ordinario (vescovo). Ai tempi di Onorio III abbiamo già il pieno sviluppo dei privilegi pontifici per i monasteri. I privilegi dati per il monastero di Santa Caterina da Onorio III ed i suoi successori appartengono alla categoria dei privilegi pontifici di protezione con esenzione; essi hanno una diecina di formole identiche a quelle usate nei privilegi pontifici dati ai monasteri dell'Occidente, e nel resto contengono paragrafi accomodati alla disciplina monastica orientale ed al fatto singolare che l'igumeno del monastero di Santa Caterina era al tempo stesso vescovo.

del Monte Sinai che comincia con le parole *Regularem vitam eligentibus*. Esso è il più ampio dato da lui ai monaci sinaiti, e fu più tardi integralmente rinnovato e confermato di nuovo dai Papi Gregorio X il 24 settembre 1274, Innocenzo VI il 15 dicembre 1360, Eugenio IV il 29 ottobre 1435, Pio II il 9 ottobre 1459. Perciò merita qui una particolare attenzione. Il Sommo Pontefice Onorio III prende sotto la protezione della Santa Sede la chiesa monastica di Santa Maria e tutte le possessioni sinaitiche nella penisola omonima, in Egitto, in Terra Santa, in Siria, sulle isole di Cipro e Creta, e finalmente a Costantinopoli, conferma la loro costituzione monastica secondo San Basilio, i decreti fatti canonicamente dal monastero, conferma la loro immunità ed altre libertà.

Molto istruttivo è il confronto di questo privilegio pontificio dato ad un monastero orientale con altre lettere pontificie concesse a monasteri occidentali nello stesso periodo. Seguendo gli studi dei dotti Tangl (1) e Schreiber (2) potei costatare che il Sommo Pontefice metteva i monasteri sinaitici sulla base di uguaglianza di diritti, cambiando soltanto alcune formole o omettendo quelle che non trovavano una applicazione opportuna nei monasteri orientali. La lettera pontificia *Regularem vitam eligentibus* non si trova nell'antico libro della cancelleria pontificia, cioè nel *Liber diurnus*, ma in quello della prima metà del secolo XIII come espressione tipica del privilegio concesso ai Cistercensi. Dei 25 punti del privilegio Cistercense si trova nel privilegio sinaitico una diecina di formole identiche, mentre altre due sono prese dal tipo dei privilegi pontifici che comincia colle parole *In eminenti Apostolicae Sedis specula.*

Però nell'interpretazione di questo privilegio pontificio concesso al Sinai diverse espressioni giuridiche non devono essere interpretate alla lettera; così per es. ordo monasticus; Beati Basilii regula; capitulum (σύναξις). La formola riguardo alla proibizione di possedere un diritto ereditario sui cimiteri e sui benefizi delle chiese, la cui importanza storica è legata alla lotta per l'indipendenza della Chiesa in Occidente, deve esser messa in ar-

(1) M. TANGL, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200-1500*, Innsbruck 1894.

(2) G. SCHREIBER, *Kurie und Kloster*, in U. STUTZ, *Kirchenrechtliche Abhandlungen*, 65-68. Heft (1900). I quaderni 65-66 formano il volume I, i quaderni 67-68 il volume II.

monia coi diritti dei fondatori (κτήτορες) di monasteri in Oriente; tali diritti non sembrano esser stati soppressi dal Papa poichè egli esplicitamente in un altro paragrafo dello stesso privilegio pontificio rispetta la tradizione monastica orientale confermando le libertà concesse ai monaci orientali dai patriarchi, vescovi, principi e semplici fedeli. Anzi in questo punto si distanzia notevolmente dalla forma usata nei privilegi pontifici per i monasteri occidentali, poichè invece dell'espressione *omnes libertates et immunitates* a praedecessoribus nostris Romanis Pontificibus *ordini vestro concessas* si trova questa frase *omnes libertates et immunitates* a patriarchis, archiepiscopis et episcopis *ordini vestro concessas.* Non è provato che il Papa parlasse qui dei patriarchi e vescovi latini dell'Oriente. Lo spirito di tutte le lettere di Onorio III in favore dei monasteri del Monte Sinai non è di violenza o di oppressione del rito, e non mira all'infiltrazione del latinismo. Egli insiste bensì sull'autorità della Sede apostolica come è esplicitamente detto nella formola *salva Sedis Apostolicae auctoritate,* nè certo prescinde dalla necessità della fede cattolica e della sottomissione al Papa, ma egli non ha riguardi per i prelati o i principi latini dell'Oriente quando essi violano i diritti dei monaci sinaitici. Ne abbiamo prove sufficienti in non poche lettere [1] dove parla apertamente contro l'arcivescovo latino di Creta. Egli dà titoli cordiali al vescovo ed ai monaci, chiamando il primo *fratello,* gli altri *diletti figli.*

Sappiamo l'origine della protezione pontificia di Onorio III sui monasteri del Monte Sinai e l'influsso di questa protezione sulla politica di favore dei Veneziani verso i Sinaiti. Il Vescovo Simeone aveva mandato al Papa Onorio III i suoi delegati e raccomandati dal vescovo latino di Milopotamo Matteo, e lo stesso Papa raccomandò [2] quei monaci al doge di Venezia Pietro Ziani. Anzi abbiamo un documento di questo capo della Serenissima [3],

[1] Vedi i documenti 2 e 3 nell'appendice.

[2] Vedi i documenti 1 e 4 nell'appendice.

[3] Ancor inedito nell'Archivio di Stato a Venezia, *Duca di Candia, Atti Antichi,* B 10, N. 1 Quaderno, pag. 13. Esso dev'esser dell'anno 1212 come il privilegio veneziano in favore del monastero di Santa Caterina, edito secondo una copia da TAFEL-G. M. THOMAS, *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig mit besonderer Beziehung auf Byzanz und die Levante,* II, in *Fontes rerum austriacarum,* vol. XIII, Wien 1856, 146-150.

nel quale viene messa in rilievo la mediazione della Santa Sede in favore dei monaci del Monte Sinai. Gli storici che si occupano della dominazione latina in Oriente, generalmente ne rilevano le ombre, lasciando da parte i lati favorevoli che pure non mancavano; un caso analogo ci offre la storia del monachismo basiliano della Sicilia di cui certamente i Normanni si sono mostrati fautori e benefattori.

Una scoperta di non lieve importanza è il privilegio [1] concesso da Gregorio X (1271-1276) nella sede stessa del secondo Concilio di Lione e precisamente appena conchiuse le sessioni conciliari. Già nel 1927 io aveva sostenuto che un testo di un privilegio pontificio in favore del Monte Sinai, conosciuto soltanto secondo una copia imperfetta senza data ed attribuito dagli editori Porfirio Uspenskij [2] e Chabot [3] a Gregorio IX (il successore immediato di Onorio III), dovesse essere attribuito piuttosto a Gregorio X, poichè nei privilegi in favore del Monte Sinai concessi da alcuni Papi posteriori non veniva citato l'esempio di Gregorio IX (ma una volta e cioè da Innocenzo VI fu indicato esplicitamente Gregorio X e due volte presso Giovanni XXII il nome di Gregorio senza menzione del numero). Però questa mia opinione non fu accettata ed ancora in libri recenti si cita Gregorio IX invece di Gregorio X. Ma due copie del testo completo del privilegio di Gregorio X da me trovate nell'Archivio di Stato a Venezia e nella Biblioteca Vaticana risolvono decisamente il problema. Infatti quel brano principale finora pubblicato non è nient'altro che il privilegio di Gregorio X; soltanto nelle due copie sopraccennate si trova una migliore recensione della bolla di Gregorio X ed inoltre la data con tutte le sottoscrizioni dei Cardinali.

Un'altro documento [4] dell'archivio di Stato di Venezia, cioè una lettera del doge Lorenzo Theupulo in favore dei monaci del Monte Sinai, del 15 luglio 1273, diretta al duca di Creta Marino Zeno ed

[1] Vedi il documento 5 nell'appendice.

[2] Porfirij USPENSKIJ, *Vtoroe Putešestvie archimandrita Porfirja Uspenskago v Sinaiskij Monastyr v 1850 godu*, Pietroburgo 1856, 267-271 (parecchi errori in questa edizione).

[3] J. B. CHABOT. *À propos du couvent du Mont Sinaï*, in *Revue de l'Orient Chrétien*, V (1900) 495-498 (egli riproduce l'edizione di Uspenskij).

[4] Ancora inedito, nell'Archivio di Stato, *Duca di Candia, Atti antichi*, B 10. Actorum, N. 1 Quaderno, pag. 13.

ai baroni, ci suggerisce la conclusione probabile che i delegati sinaitici, che ottennero a Venezia quel privilegio, siano stati quegli stessi che si sono poi recati al secondo concilio.

II

Lettere pontificie di indulgenza

La prima lettera pontificia d'indulgenza [1] in favore dei pellegrini e dei benefattori del monastero di Santa Caterina fu data dal Papa Giovanni XXII (1316-1334) il 30 maggio 1328. Dello stesso Sommo Pontefice possediamo ancora in tutto undici lettere [2] nelle quali vengono difesi soprattutto i diritti dei monaci del monte Sinai nelle isole di Cipro e di Creta, anche contro il re Ugone di Cipro e l'arcivescovo latino di Creta. Nella citata lettera d'indulgenza, ai pellegrini che ricevono il Sacramento della Penitenza, e visitano la chiesa di Santa Caterina ed elargiscono una elemosina per la riparazione di essa, viene concessa una indulgenza di un anno. La formola adoperata in questa lettera ricorre in sostanza anche nelle altre lettere pontificie di quei tempi date ai monasteri occidentali. Anzi il culto di Santa Caterina viene affermato in quella lettera come motivo dell'indulgenza nella stessa maniera in cui nel 1228 Gregorio IX aveva onorato di un simile privilegio la chiesa di San Francesco ad Assisi. Merita di essere rilevato che anche i monaci del Monte Athos hanno ricevuto nel Concilio di Firenze (1439) per la loro chiesa nel monastero di Vatopediu una lettera di Papa Eugenio IV, redatta sostanzialmente nello stesso tenore della lettera di Giovanni XXII per la chiesa del Monte Sinai.

Dalle ricerche di diplomatica pontificia [3] è noto che sotto Innocenzo VIII (1484-1492) venne in uso una nuova forma di diplomi cosiddetti *Motu proprio* che non portano sigillo, ma la sottoscrizione originale del Papa stesso e cominciano dopo l'in-

(1) Edito nel mio libro *Sinai und Rom*, 258-259.

(2) Edite in *Sinai und Rom*, 249-260.

(3) Vedi L. Schmitz-Kallenberg, *Papsturkunden*, in A. Meister *Grundriss der Geschichtswissenschaft*, I, 2, *Urkundenlehre*, II. Teil, 2. Auflage, Leipzig 1913, 114.

titolazione colle parole *Motu proprio et ex certa scientia.* Questa nuova forma di diplomi venne adoperata principalmente negli affari della Corte Pontificia, della Curia Romana e dello Stato Pontificio. È però significativo che anche pel monastero del Monte Sinai esista un *Motuproprio* il cui testo si trova registrato nell'Archivio Vaticano (1) fra le lettere del Papa Innocenzo VIII. Con questo Motuproprio il Papa erige nell'omonimo monastero una confraternita di Santa Caterina i cui statuti ulteriori vengono affidati all'abate del Monte Sinai che però deve osservare i sacri canoni. Membri di quella confraternita possono diventare i fedeli, uomini e donne, che pagheranno ogni anno almeno un fiorino d'oro per la riparazione del monastero di Santa Caterina; il loro confessore riceve la facoltà di dar loro una indulgenza plenaria sul letto di morte. Inoltre i confratelli di Santa Caterina diventano partecipi dei beni spirituali di quel monastero. In favore di quelli che hanno promesso per voto un pellegrinaggio alla tomba della Santa, ma che trovano un ostacolo pel suo adempimento, viene concesso al loro confessore la facoltà di commutare questo voto purchè paghino la metà delle spese che sarebbero state necessarie per quel viaggio, in favore del monastero del Monte Sinai. Il Motuproprio proibisce sotto pene ecclesiastiche a chiunque di porre ostacolo alla pubblicazione del Motuproprio da parte dei delegati dell'abate del Monte Sinai. Come motivi del Motuproprio vengono indicati la pietà e religione cristiana, i venerandi ricordi biblici del Monte Sinai, le reliquie gloriose di Santa Caterina, la devozione dei cristiani verso i luoghi degli edifici del monastero di Santa Caterina e la povertà dei monaci.

Questo Motuproprio è registrato ufficialmente, e così viene tolto ogni dubbio riguardo alla sua autenticità. Altre prove convincenti sono l'ulteriore conferma, anzi, l'amplificazione dei favori spirituali concessi a quella confraternita ed alle sue filiali in Occidente da papi successivi (2), così Giulio II (1503-1513), Leone X (1513-

(1) Archivio Vaticano, *Reg. Vat.* 698, 44r-45r.

(2) Vedi i testi completi riguardo ai Papi Leone X e Pio IV nel mio libro *Sinai und Rom,* 270-276, 276-282; il Breve di Urbano VIII fu edito da Raffaello De Martinis nel suo libro (da me citato pag. 236) *Iuris pontificii de Propaganda Fide,* I, Romae 1888, 120-123. Un regesto delle lettere di Giulio II e Paolo III non ancora trovate è riassunto nella lettera di Leone X riguardo a Giulio II e nella lettera di Pio IV anche riguardo a Paolo III, vedi *Sinai und Rom,* 271-277.

1521), Paolo III (1534-1549), Pio IV (1559-1565), Urbano VIII (1623-1644).

Per la spiegazione storica di simili privilegi bisogna tenersi presente che la mentalità dei monaci del Monte Sinai era favorevole alla Chiesa cattolica; che essi tenevano nel medio evo ed ancora qualche tempo dopo, una cappella latina [1] nell'ambito del loro monastero; che la situazione dell'autocefalia del vescovado del Sinai facilitava i rapporti colla Chiesa Romana; che il monastero del Monte Sinai godeva anche degli aiuti dei principi cattolici dell'Occidente, soprattutto di Venezia, della Francia, della Spagna; che finalmente come oggi i Luoghi Santi di Terra Santa, di Gerusalemme, di Betlemme, di Nazaret concentrano su di sè l'attenzione ed i favori di varie religioni, riconosciute pure per parecchi secoli da Potenze non cristiane, così anche la Santa Sede già nel complesso delle questioni dei Luoghi Santi aveva ed ha interesse grandissimo del Monte Sinai e dei suoi santuari. Riportiamo qui la parte centrale del Motuproprio di Papa Innocenzo VIII:

non ad alicuius nobis super hoc oblate petitionis instantiam, sed de nostra mera liberalitate et ex nostra scientia auctoritate apostolica tenore presentium unam confraternitatem tam clericorum quam laycorum utriusque sexus in eodem monasterio erigimus et instituimus, concedentes abbati dicti monasterii pro tempore existenti pro dicte confraternitatis illorumque pro tempore confratrum utriusque sexus prospero statu ac felici directione et gubernatione quecumque statuta et ordinationes utilia et salubria, dummodo sacris canonibus non obsistant, faciendi et condendi plenam liberam et omnimodam harum [2] *serie facultatem. Et nihilominus ut Christi fideles ipsi ad ingrediendum dictam confraternitatem ac eidem monasterio benefaciendum et succurrendum eo ferventius inducantur, quo ex hoc suarum salutem animarum facilius se speraverint adepturos, omnibus et singulis confratribus utriusque sexus quorumlibet saltem florenum unum auri pro reparatione, instauratione et subventione huiusmodi erogaverint,*

[1] Ancora il gesuita Claudio Sicard (morto al Cairo nel 1727) potè costatare come ricordo della sua visita nel monastero di Santa Caterina: *Les latins ont dans l'enceinte du monastère une chapelle fort jolie; nous y avons célébré la sainte Messe;* vedi *Lettres édifiantes et curieuses écrites par des missionnaires de la Compagnie de Jésus,* IX Paris 1830, 119.

[2] harum (scilicet litterarum).

ut confessor ydoneus secolaris vel regularis, quem quilibet eorum pro tempore duxerit eligendum, ipsis et ovibus eorum in sinceritate fidei, unitate sancte Romane ecclesie ac obedientia et devotione nostra et successorum nostrorum Romanorum Pontificum canonice intrantium persistentibus semel tantum in mortis articulo plenariam omnium peccatorum suorum, de quibus corde contriti (1) *et ore confessi fuerint, remissionem et absolutionem* (2) *apostolica auctoritate impendere valeat. Quodque dicti confratres in omnibus Missis, ieiuniis, orationibus et elemosinis ac aliis spiritualibus bonis, que in perpetuum fient in dicto monasterio, participes fiant, motu, auctoritate et scientia predictis earumdem tenore presentium concedimus pariter et indulgemus.*

III

Cardinali Protettori del Monte Sinai

Il protettorato dei Cardinali di cui, per i monasteri dell'Occidente, si hanno già testimonianze nel secolo XIII, trovava assai tardi e cioè alla fine del secolo XVII ed all'inizio del secolo XVIII la sua applicazione anche pel monastero di Santa Caterina. Sono noti due Cardinali Protettori del Monte Sinai; il primo Altieri-Paluzzi, nel 1685, dal Breve originale (3) nell'Archivio di Propaganda, il secondo il Cardinale Sacripante nel 1704, da una lettera (4) del Segretario di Propaganda.

I compiti dei Cardinali Protettori furono proprio in quei tempi determinati nella forma precisa (5) che sostanzialmente si trova ancor oggi in vigore nel codice del diritto canonico. La base o le fonti (6) di quel diritto dei Cardinali Protettori dei monasteri sono la costituzione del Papa Innocenzo XII del 16 febbraio 1694 e la sua conferma dal Papa Clemente XI il 8 maggio 1715. Il Cardinale Protettore deve secondo queste costituzioni promuovere il

(1) Contricti *nel Ms.*

(2) adsolutionem *nel Ms.*

(3) Archivio di Propaganda, *Terra Santa e Cipro*, vol. III, 52r.

(4) Vedi *Sinai und Rom*, 240.

(5) Arc. Larraona C. M. F., *Commentarium codicis, titulus X, canon* 499, in *Commentarium pro religiosis*, VI (1925) 127-135.

(6) Vedi Petrus Card. Gasparri, *Codicis iuris canonici fontes*, I, Romae 1916, 493-501.

bene del monastero mediante il suo consiglio e il suo patrocinio senza però avere giurisdizione su di esso e senza poter immischiarsi nella sua disciplina interiore nè nell'amministrazione dei beni monastici.

Il Breve di Innocenzo XI per il Cardinale Altieri-Pauluzzi dice testualmente: *te memorati Montis Sinai illiusque archiepiscopi et conventus ac prioris ac monachorum praedictorum aliorumque Christi fidelium in eodem monte commorantium quorumcumque apud nos et sedem praedictam protectorem cum omnibus facultatibus, quae eiusmodi protectoribus competere solent, ac honoribus et oneribus solitis et consuetis ad tui vitam auctoritate apostolica tenore praesentium constituimus et deputamus.*

Il Segretario di Propaganda scrive il 12 settembre 1704 riguardo al Cardinal Protettore Sacripante: *havere la Santità Sua deputato tanto di esso* (cioè dell'arcivescovo del Monte Sinai) *quanto del suo monastero appresso questa Corte il Signor Cardinal Sacripante, Signore di grandissimo zelo e di molta autorità e da cui Monsignor arcivescovo si può promettere nell'occurenza ogni più efficace e benigna assistenza.*

Da questi dati risulta che la designazione dei Cardinali latini come protettori del Monte Sinai non significava un cambiamento di rito per quei monaci. Del resto questa istituzione fu pel Monte Sinai una cosa temporanea. Benchè essa dimostri la grande stima del Papa verso il monastero del Monte Sinai e la fiducia dei Sinaiti verso la Santa Sede cui essi stessi chiesero per mezzo del loro delegato a Roma, il monaco Beniamin, la nomina di un Cardinal Protettore, d'altra parte non ci sono rimaste traccie dei risultati di quella istituzione nel monastero stesso. Però è certo che l'interessamento benevolo della Santa Sede verso i monasteri del Monte Sinai, manifestato nelle lettere di protezione sopraindicate e nelle lettere di indulgenza, si esprime anche nel fatto della designazione di Cardinali come protettori dei monasteri orientali del Sinai, come anche nella quarta ed ultima categoria delle lettere pontificie che vogliamo qui considerare, cioè nelle lettere che vorremmo chiamare *lettere di carità pontificia* o di elemosine materiali e spirituali in forma di conforto e simili cose.

IV

Lettere di carità pontificia

È certo che le lettere pontificie commendatizie ai principi cattolici di Venezia, Cipro, Spagna, Francia, in favore dei monasteri del Monte Sinai si mostrarono efficaci. Già sopra indicammo come il doge di Venezia Pietro Ziani abbia confermato questa verità. Anche più tardi i dogi confessano l'influsso delle raccomandazioni pontificie come lo fece il doge [1] Francesco Foscari l'11 novembre 1451 riguardo al Papa Eugenio IV defunto quattro anni prima. Il caso, d'altronde unico, del Breve [2] del 27 maggio 1462, in cui Pio II per consentire ad una richiesta di aiuti in favore di 12 sacerdoti cattolici di rito greco, fatta dal doge Cristoforo Mauro, concesse probabilmente dietro suggerimento dello stesso doge, una parte delle rendite di un possedimento sinaitico a Creta, non dimostra ostilità. Se mai tale decreto fu attuato, ciò fu solo per una breve periodo poichè questa istituzione cattolica di rito greco si estinse ed il monastero sinaitico anche in forza del Breve pontificio rimase in possesso della proprietà. A Cipro sotto il principato dei Lusignani e dei Veneziani i monaci sinaitici ritennero i loro diritti. Che la Francia e soprattutto la Spagna abbiano dato molti sussidi ai monaci del Monte Sinai anche in forma di sussidi annuali, ci costa da molte prove. Non senza ragione Paolo V scrisse [3] a Filippo III di Spagna il 9 luglio 1620: *Inter eos autem, qui tuam liberalitatem large se expertos profitentur, sunt monachi Montis Sinai in Arabia.*

Diamo alcune indicazioni di diretti sussidi della Santa Sede in favore dei monaci del Monte Sinai. San Gregorio Magno donò all'*hierochomium* (ospizio ?) del monastero 15 *lenas* (panni di lana), 30 *racanas* (panniculi), 16 letti, ed una somma di denaro; al sacerdote Palladio mandò *cucullam et tunicam.*

(1) Vedi l'edizione del testo greco (versione) appresso Perikles GREGORIADES, Ἡ ἱερὰ μονὴ τοῦ Σινᾶ, Gerusalemme 1875, 93-94; Greg. PAPAMICHAEL, Ἡ μονὴ τοῦ Ὄρους Σινᾶ, Atene 1932, 269-270.

(2) Vedi *Sinai und Rom*, 267-270.

(3) Vedi *Sinai und Rom*, 287.

Gregorio XIII (1572-1595) dotò il monastero il 11 aprile 1584 di una somma annuale di 500 ducati d'oro per dieci anni, e raccomandò in tre lettere (1) del 1 giugno 1578, del 5 gennaio 1581 e del 10 marzo 1584 ai fedeli di dare elemosine ai delegati del monastero di Santa Caterina.

Le sopraindicate lettere di indulgenza procuravano al monastero elemosine. Le raccomandazioni dei Papi Gregorio XIV e Paolo V ai fedeli ed ai Principi non furono inefficaci.

Lettere di conforto religioso scrisse Paolo V (1605-1621) all'arcivescovo Lorenzo ed al suo successore Giosafat; lo stesso fece

(1) Il testo di queste tre lettere ho ricavato dal Segretariato dei Brevi stesso; Secr. Brev. 73, 97^r-97^v; 241^r-241^v; Secr. Brev. 74, 159^r-160^v.

Nella prima lettera *Paternae charitatis studio*, 1 giugno 1578, il Papa dopo l'esposizione della triste situazione dei monaci del Monte Sinai raccomanda i loro delegati Daniele di Larissa sacerdote ed i monaci Pachomio di Castoria e Sofronio di Salonicco, commissari dell'abate del Sinai alla carità dei fedeli ed esorta i prelati delle chiese dell'Occidente di favorirli.

Una minuta della seconda lettera *Ea est Apostolicae Sedis pietas* fu pubblicata da A. Mercati nell'articolo sopraindicato; la minuta è sostanzialmente ed anche in grandissima parte dello stesso tenore verbale che il testo definitivo conservato nel Segretariato dei Brevi; però alcune abbreviazioni della minuta difficilmente intelligibili sono date nel Breve definitivo non soltanto cogli iniziali, ma colle intiere parole; la data del Breve il cui mese e giorno mancano nella minuta, è: *anno Incarnationis dominicae 1580 nonas ianuarii anno 9°*. Anche questa lettera è una esortazione ai fedeli di dare elemosine pel monastero di Santa Caterina.

La terza lettera che comincia colle stesse parole che la seconda, anzi è identica a questa in una grande parte del proemio, fu spedita il 10 marzo 1584. Essa fu sollecitata da Mercurio Sarandonus monaco e procuratore generale del monastero di Santa Caterina che riferì alla Santa Sede che i monaci a cagione di una incursione degli Arabi fossero stati costretti ad abbandonare il loro monastero spogliato per alcuni mesi e ritirarsi presso il Mare Rosso ed avessero ricuperato il loro monastero col pagamento di una grande somma di danaro. Il Santo Padre esorta i fedeli a dare elemosine pel monastero di Santa Caterina in mano del loro delegato Mercurio la cui figura viene descritta nel Breve (« viro septuagenario barba cana »).

È da notarsi che la validità dei Brevi (per un tempo fisso) riguardo alla raccolta delle elemosine è ben determinata per regola di prudenza.

Abbiamo armonizzato la data dell'anno dell'Incarnazione coll'anno del governo del Papa Gregorio XIII che corre dal 15 maggio al 15 maggio del seguente anno. Inoltre è da ricordarsi che il nuovo calendario (Gregoriano) fu introdotto il 5 ottobre 1582.

Urbano VIII (1623-1644) nella sua lettera all'arcivescovo Giosafat, Innocenzo XI (1676-1689) all'arcivescovo Gioannikios.

Clemente XI (1700-1721) invitò l'arcivescovo Cosma a sottoscrivere la professione di fede cattolica dato che egli stesso oralmente per mezzo del suo delegato aveva già espresso al Papa i suoi sentimenti cattolici.

Possediamo ancora una professione di fede stampata in arabo secondo la formola di Urbano VIII; e vi troviamo la sottoscrizione (1) di Cosma due volte in lingua latina. Ma la Congregazione di Propaganda volle avere ulteriori informazioni poichè dubitava se quella sottoscrizione fosse di mano di Cosma.

La vita di Cosma fu travagliata; egli diventò (2) metropolita di Claudiopoli e più tardi patriarca di Costantinopoli, fu poi mandato in esilio al Sinai, come ci informa una lettera del patriarca di Costantinopoli Geremia III all'arcivescovo successore di Cosma ed ai monaci del Monte Sinai l'11 ottobre 1716. Dopo la morte del patriarca Samuele Capasules diventò patriarca di Alessandria (1724-1737) ed allora governò senza contrasti. Da questi dettagli risulta che una storia imparziale dei Sinaiti non è cosa facile.

Conclusione

L'ultima spedizione scientifica (3) americo-egiziana al monastero di Santa Caterina nel 1950 costatò che ancor oggi esistono colà manoscritti greci 2289, arabici 580, siriaci 276 (dei quali però 15 dispersi), e palestinesi 5, georgiani 98 (dei quali 8 dispersi), slavi 41 (dei quali 1 latino), etiopici 6, ed inoltre più di 2000 diplomi, rotoli, firmani in lingua araba e turca. Sarebbe da augurarsi che nel piano già in gran parte eseguito di riprodurre in microfilms i tesori principali dei codici e diplomi sia inserita anche l'idea pratica di stabilire l'inventario esatto dei diplomi di lingua latina e di altri testi in lingue europee. Così sappiamo per es. che esiste

(1) Archivio di Propaganda, *Scritture riferite*, vol. 550, 126v, 146v.

(2) K. AMANTOS, Σιναϊτικὰ μνημεῖα ἀνέκδοτα, Atene 1928,65-68; Chrys. PAPADOPULOS, Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, Alessandria 1935, 729 sgg.

(3) G. GARITTE, *Expédition paléographique au Sinaï*, in *Le Muséon*, LXIII (1950) 119-121.

fra i codici greci [1] un libro (di 118 pagine) nel quale si trovano 39 copie dei diplomi (latini) di 24 dogi di Venezia ed altre 10 copie dei diplomi di altre autorità veneziane, tutti in favore dei monasteri del Sinai ed illustranti circa quattro e mezzo secoli della dominazione veneta in Creta; versioni greche antiche stanno accanto al testo latino dei diplomi (tutti ?).

Inoltre conosciamo qualche testo dei diplomi latini dei re di Spagna in favore dei Sinaiti, ed una testimonianza latina del doge di Venezia Giovanni Mocenigo [2] sopra un voto fatto ed eseguito dal re di Francia Ludovico XI, in favore del monastero del Monte Sinai.

Bastino questi esempi per illustrare la necessità di ulteriori ricerche intorno ai contatti religiosi e culturali del monastero di Santa Caterina coll'Occidente, oltrechè con i centri Orientali.

Come Ermanno Armao nella sua opera recente *Il giro per il Mar Egeo con Vincenzo Coronelli* (Firenze 1951) ha chiuso la sua prefazione esprimendo la speranza che possa sorgere a Venezia, per l'abbondante documentazione esistente nel grande Archivio di Stato dei Frari, un centro di Storia medievale italo-greca, così mi sia permesso esprimere il mio desiderio che vengano raccolte sistematicamente le testimonianze internazionali storiche religiose e culturali intorno ai monasteri del Monte Sinai e che esse siano messe a disposizione degli studiosi che s'interessano all'Oriente ed ai suoi rapporti con l'Occidente.

(1) È il codice greco 2 246 secondo M. H. L. Rabino, *Le monastère de la Sainte-Catherine du Mont Sinaï*. Le Caire 1938, 51. Di questo codice senza però indicare il numero hanno pubblicato Gregoriades e Papamichael nei loro libri sopraindicati tre privilegi dei dogi di Venezia. Papamichael indica che quel codice contenesse 118 pagine. Però una descrizione ulteriore dettagliata di questo codice ci manca.

(2) Pubblicato da me in *Orientalia Christiana*, IX, 3 (1930) 154-155.

DOCUMENTI INEDITI

1

Onorio III raccomanda al duca ed ai baroni di Creta la protezione dei monaci del Monte Sinai, 7 luglio 1217.

Archivio di Stato a Venezia, duca di Candia, Atti antichi, B 10, Actorum N. 1 Quaderno; pag. 10.

Honorius episcopus servus servorum dei. Dilectis filiis nobilibus viris duci Cretensi et baronibus suis salutem et apostolicam benedictionem.

Presentia domini consecratus Mons Sina, cum in tabulis lapi-
5 deis digito dei scriptis Moisi tradita est lex vetus, tanto est maiori veneratione a Christi fidelibus honorandus ac etiam protegendus, quanto divine gratie continuatione videmus ipsum amplius decorum, qui cum olim fuerit propter micantia fulgura israelitico populo terribilis et tremendus, nunc nove legis lumine illustratus factus
10 est Christi cultoribus placidus et amandus; sed quidam filii Belial hoc minime attendentes monachis ibidem domino famulantibus inferunt mala multa et ipsorum bona, que in terra christianorum possident, diripiunt et predantur, sicut quidam ipsorum fratrum nuper ad nostram presentiam accedentes nobis exponere curaverunt.
15 Volentes igitur ipsos, qui tanquam luminaria in firmamento celi lucent in medio barbare nationis, speciali munimine defensari, universitati vestre per apostolica scripta mandamus et districte precipimus, quatenus malefactores eorum in vestro dominio commorantes, ut monachis ipsis ablata restituant universa et de dampnis et
20 iniuriis irrogatis satisfactionem exhibeant competentem, ab ipsorum de cetero molestatione indebita consistentes, tradita vobis potestate cogatis.

Datum Anagnie nono iulii, pontificatus nostri anno primo.

2 duca di Creta Michele Guido o il suo predecessore Paolo Quirino che lasciò Creta precisamente nel 1217 15 cf. Phil. 2,15 21 *leggi* desistentes 23 *leggi* nonis; l'anno primo del pontificato di Onorio III corre dal 18 luglio 1216 fino al 18 luglio 1217

2

Onorio III ammonisce l'arcivescovo latino di Creta di non più molestare i monaci del Monte Sinai, 15 luglio 1217.

Archivio di Stato a Venezia, Duca di Candia, Atti antichi, B 10, Actorum N. 1 Quaderno; pag. 10.

Honorius episcopus servus servorum dei venerabili fratri archiepiscopo Cretensi salutem et apostolicam benedictionem.

Venerabilis frater noster S(imeon) episcopus Montis Sinai gravem ad nos querimoniam destinavit, quod tu obedientiam quandam in insula Cretensi positam, de qua ipse cum fratribus suis 5 heremitis montis predicti vivere consuevit, per millites et servientes tuos fecisti destrui et bonis omnibus spoliari, nec hiis contentus decimas ab eodem episcopo et fratribus eius de elemosinis, quas christiani Cretenses eis pietatis officio largiuntur, violenter extorques, alias eis ⟨infers⟩ iniurias et iacturas; propter quod tanta 10 laborant inopia, quod vix habent, unde valeant substentari. Quoniam igitur nimis est impium, ut, quos pietatis intuitu teneris favorabiliter confovere, ita inumaniter persequaris, fraternitatem tuam monemus attentius, per apostolica tibi scripta firmiter precipiendo mandantes, quatenus saltem amodo ab eorum super premis- 15 sis iniuriis et molestiis penitus conquiescas, ita quod divinam offensam et infamiam ex hoc evites humanam; alioquin venerabili fratri nostro patriarche Constantinopolitano nostris damus literis firmiter in preceptis, ut te ab eorum molestatione indebita per censuram ecclesiasticam appellatione remota compescat. 20

Datum Anagnie idibus iulii, pontificatus nostri anno primo.

2 arcivescovo di Creta Giacomo Madro 3 vescovo greco del Sinai Simeone che era insieme igumeno (abate) 18 patriarca latino di Costantinopoli Gervasio (1215-1219)

3

Onorio III raccomanda al patriarca latino di Costantinopoli ed ai vescovi latini di Ario e Milopotamos la punizione di quelli che hanno recato molestie ai monaci del Monte Sinai, 25 aprile 1225.

Archivio di Venezia, Duca di Candia, Atti antichi, B 10, Actorum N. 1 Quaderno; pag. 11.

Honorius episcopus servus servorum dei. Venerabilibus fratribus.. patriarche Constantinopolitano et.. Arianensi, Millopotamensi episcopis salutem et apostolicam benedictionem.

Presentia domini consecratus Mons Sina, cum in tabulis lapi-
5 deis digito dei scriptis Moisi tradita est lex vetus, tanto est maiori veneratione a Christi fidelibus devotius honorandus, quanto divine gratie continuatione videmus ipsum amplius decorari, qui cum olim fuerit propter micantia fulgura israelitico populo terribilis et tremendus, nunc nove legis lumine inlustratus factus est Christi
10 cultoribus venerabilis et amandus. Sed quidam filii Belial hoc minime attendentes, monachis ibidem domino famulantibus inferunt mala multa et ipsorum bona, que in [terra] christianorum possident, diripiunt et predantur, sicut quidam ipsorum fratrum nuper ad nostram presentiam accedentes nobis exponere curaverunt. Vo-
15 lentes igitur ipsos, qui tanquam luminaria celi magna lucent in medio nationis barbare, speciali munimine defensari, fraternitati vestre per apostolica scripta mandamus et districte precipimus, quatenus malefactores eorum in vestris diocesibus commorantes, ut monachis ipsis ablata restituant universa et de dampnis et illatis
20 iniuriis satisfactionem exhibeant competenten, ab eorum de cetero molestatione indebita desistentes, per censuram ecclesiasticam appellatione postposita compellatis. Quod si non omnes hiis exequendis potueritis interesse, duo vestrum ea nichilominus exequantur.

Datum Laterani VII kal. maii, pontificatus nostri anno octavo.

2 patriarca latino di Costantinopli Matteo (1221-1226); vescovo latino di Ario (Creta) il cui nome è sconosciuto; il vescovo di Milopotamos (Creta) era probabilmente ancora Matteo il cui nome è commemorato nel privilegio del doge di Venezia Pietro Ziani del 12 marzo 1212 in favore dei monaci del Monte Sinai 12 *invece di* terra *si trova nel manoscritto*: tanta 15 cf. Phil. 2,15. 19 ablato *nel Ms.*

4

Onorio III raccomanda al duca di Creta il vescovo ed i monaci del Monte Sinai, 7 gennaio 1226.

Archivio di Stato a Venezia, Duca di Candia, Atti antichi, B 10, Actorum N. 1 Quaderno; pag. 9.

Honorius episcopus servus servorum dei dilecto filio nobili viro duci Cretensi salutem et apostolicam benedictionem.

Presentia domini consecratus Mons Sina, cum in tabulis lapideis digito dei scriptis Moisi tradita est lex vetus, tanto est maiori veneratione a Christi fidelibus devotius honorandus, quanto 5
divine gratie continuatione videmus ipsum amplius decorari, qui cum olim fuerit propter micantia fulgura israelitico populo ter⟨r⟩ibilis et tremendus, nunc nove legis lumine illustratus factus est Christi cultoribus venerabilis et amandus. Hinc est, quod nobilitatem tuam rogamus, monemus attentius et hortamur, per apostolica tibi 10
scripta mandantes, quatenus venerabilem fratrem nostrum episcopum et dilectos filios fratres loci prefati pietatis intuitu precumque nostrarum obtentu habeas propensius commendatos, fratres eorum in Cretensi insula constitutos cum domibus, possessionibus et aliis bonis que ibidem obtinere noscuntur, manuteneas, pro iu- 15
ribus defendas non permittens eos ab aliquibus, quantum in te fuerit, indebite molestari, preces et mandatum nostrum taliter impleturus, quod ipsi eadem apud te sibi sentiant fructuosa et nos devotionem tuam non immerito propter hoc commendare possimus. 20

Datum Reate VII id. ianuarii, pontificatus nostri anno decimo.

5

Gregorio X conferma il privilegio di Onorio III, Regularem vitam eligentibus, in favore del monastero del Monte Sinai, 24 settembre 1274.

Archivio di Stato a Venezia, Duca di Candia, Atti antichi, B 10, Actorum N. 1 Quaderno; pag. 1-2. Biblioteca Vaticana, *Vat. Lat.* 6197, 114v-116r; nell'edizione preferisco il manoscritto di Venezia e soltanto nelle parti danneggiate seguo il manocritto ben conservato del Vaticano che è di due secoli posteriore. Lascio però il testo di Onorio III incorporato al privilegio di Gregorio X ed indico le edizioni del privilegio di Onorio III.

Gregorius episcopus servus servorum dei. Venerabili fratri episcopo et dilectis filiis fratribus Montis Sinay tam presentibus quam futuris regularem vitam professis in perpetuum.

Religiosam vitam eligentibus apostolicum convenit adesse pre-
5 sidium, ne forte cuiuslibet temeritatis incursus aut eos a proposito revocet aut robur, quod absit, sacre religionis infringat. Eapropter, venerabilis in Christo frater, et dilecti in domino filii, vestris iustis postulationibus clementer annuimus et ecclesiam sancte Marie Montis Sinay, in qua divino estis obsequio mancipati, ad
10 instar felicis recordationis Honorii pape III predecessoris nostri sub beati Petri et nostra protectione suscipimus et presentis scripti privilegio communimus. Inprimis siquidem statuentes — inveniant. Amen, Amen, Amen.

Ego Gregorius catholice ecclesie episcopus.
15 Ego Simon tituli sancti Martini presbyter cardinalis subscripsi.
Ego Antherus tituli Sancte Praxedis presbyter cardinalis subscripsi.

3 in perpetuum *abbreviato stranamente nel manoscritto vaticano*: MPPM *con due linee orizzontali nelle lettere* PP; *nel manoscritto veneziano questo passo è corroso* 12 vedi l'edizione del privilegio di Onorio III appresso I. B. card. PITRA, *Analecta novissima spicilegii Solesmensis, altera continuatio*, I. *De epistolis et registris Romanorum Pontificum*, Typis Tusculanis 1885, 589-590; HOFMANN, *Sinai und Rom*, 246-249; Al. L. TAUTU, *Acta Honorii III et Gregorii IX*, Romae 1950, 195-197

Ego Simon tituli sancte Cecilie presbyter cardinalis subscripsi.

Ego frater Iohannes Po⟨rt⟩uensis et sancte ⟨Rufine⟩ episcopus subscripsi.

Ego Petrus Tusculanus episcopus subscripsi. 5

Ego Vicedominus episcopus Penestrinus subscripsi.

Ego frater Petrus Ostiensis et Vellitrensis subscripsi.

Ego Bernardus Sabinensis episcopus subscripsi.

Ego Ottobonus sancti Andriani diaconus cardinalis subscripsi. 10

Ego Yacobus sancte Marie in Cosraidin diaconus cardinalis subscripsi.

Ego Gotofridus sancti Georgii a⟨d⟩ velum aureum diaconus cardinalis subscripsi.

Ego Ubertus sancti Eustachii diaconus cardinalis subscripsi. 15

Ego Matheus sancte Marie in Porticu diaconus cardinalis subscripsi.

Datum Lugduni per manum magistri Lafranchi archidiaconi Pergamensis sancte Romane ecclesie vicecancellarii, VII kal. octuobris, indictione tertia, incarnationis dominice anno MCCLXXIV, 20 pontificatus vero domini Gregorii pape X anno tertio.

9 *leggi* Adriani   11 *leggi* Cosmidin   18 Lafranchi *poco conoscibile nel manoscritto veneziano*   19 kal. *poco conoscibile nel manoscritto veneziano.*

GIORGIO HOFMANN S. I.

Les « fils et filles du pacte » dans la littérature monastique syriaque

Le premier document syriaque relatif aux « fils et filles du pacte » ܒܢܝ ܘܒܢܬܐ ܩܝܡܐ, b^enay wabhnôth ḳ^eyômô (1), nous vient d'Aphrahat (c. 336-345), les actes hagiographiques qui en font mention devant être placés vers la fin du IVe, début du Ve siècle. Il s'agit de savoir si cette catégorie de personnes à laquelle le Sage Persan consacre sa VIe Démonstration, ܬܚܘܝܬܐ, taḥwîthô (2), et qu'on retrouve jusqu'au haut Moyen Age dans la littérature syriaque tant monophysite que nestorienne, est constituée par une classe monacale, par des clercs inférieurs ou même par de simples fidèles qui s'astreignent à une pratique plus complète de leurs devoirs de baptisés ? Dans le cas où il s'agirait de groupement monastique, on pourra se demander si ce groupement formait une institution distincte des autres institutions d'ermites ou de cénobites, ou si elle rentrait dans l'une d'elles.

La question des « fils et filles du pacte » a fait couler pas mal d'encre, et une grande divergence d'opinions sépare les orientalistes syriacisants qui l'ont traitée. La confusion dans les divers rôles attribués par les uns et les autres aux « b^enay ḳ^eyômô », provient, semble-t-il, d'une part d'une interprétation trop stricte et trop exclusive du terme lui-même, d'autre part du fait de ne pas placer l'institution des « b^enay k^eyômô » – si institution il y a – dans le cadre général du monachisme syrien qui a suivi une évolution constante entre le IVe et le Xe siècle.

(1) Nous suivons le mode de transcription syriaque qui est communément admis par les orientalistes. Mais nous transcrivons le syriaque d'après la prononciation des Syriens occidentaux: catholiques, monophysites et maronites.

(2) APHRAATIS *Sapientis Persae Demonstrationes*, éd. et trad. PARISOT J., Demontr. VI, dans *Patr. Syriaca*, t. I, Paris 1904, p. 214-312.

Sans avoir la prétention de résoudre ce problème ardu, ni même de dissiper l'obscurité qui entoure l'origine et le rôle des « fils du pacte » dans l'Eglise de Syrie, nous nous efforcerons d'apporter les mises au point que nous inspire l'étude même des institutions monastiques syriennes. Nous étudierons donc le nom, l'origine, le rôle et les obligations des « fils et filles du pacte » dans l'Eglise syrienne.

Nom et Origine.

Le sens étymologique du nom des « b^{e}nay k^{e}yômô », ܒܢܝ ܩܝܡܐ, doit être sans doute recherché dans la racine philologique du mot « ḳ^{e}yômô » ܩܝܡܐ lui-même, mais interprété selon la conception que les Pères syriens se faisaient de la vie monastique. Or le mot « ḳ^{e}yômô » ܩܝܡܐ, est le substantif du verbe « 'aḳîm ḳ^{e}yômô » ܐܩܝܡ ܩܝܡܐ : établir ou faire tenir un contrat, un pacte, et non pas « établir quelqu'un dans un état: status », comme certains ont voulu l'expliquer (1). C'est ce sens de « pacte, contrat, alliance », que les Pères syriens et surtout les rites de la tonsure monastique, ont constamment donné au mot « ḳ^{e}yômô » ܩܝܡܐ. Ce substantif de « ḳ^{e}yômô » a fini par désigner l'état monacal lui-même, comme nous verrons au cours de notre exposé.

En effet, bien que nous ne possédions pas dans la littérature monastique syrienne, de définition adéquate de la vie monacale, la conception que s'en font les Pères et les canonistes syriens, Aphra-

(1) La racine même du mot « ḳ^{e}yômô » ܩܝܡܐ est le verbe « ḳôm » ܩܡ : se tenir debout; mais elle comporte la construction « 'akîm ḳ^{e}yômô » ܐܩܝܡ ܩܝܡܐ : « établir, faire tenir debout un pacte, un engagement », et non pas « status, statio, statutum », qui serait plutôt « ḳawmô » ܩܘܡܐ. Le sens de « statio » nous semble donc donné à tort par PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, t. 2, Oxford 1901, col. 3528 – bien qu'il indique aussi (col. 3533-3534) le sens « d'état religieux ». – BROCKELMANN C., dans son *Lexicon syriacum*, Halis Saxonum 1928, p. 653, nous donne le vrai sens du terme en le rendant par « faedus, pactum ». C'est le sens de « status, statio » que certains ont donné de l'étymologie du mot « ḳ^{e}yômô » qui fait rejeter par WENSINCK A. J., *Qejâmâ und Benai Qejâmâ in der älteren syrischen Literatur*, dans *Zeitschrift der Deutschen Morg. Gesellsch.*, LXIV, 1910, p. 561 sq., la traduction de PARISOT J., dans *Patr. Syr.*, loc. cit., par « faedus, pactum ». Or c'est bien là le sens obvie du terme.

hat, s. Ephrem, s. Isaac d'Antioche, Raboula d'Edesse, etc., est celle d'un contrat, d'un pacte entre Dieu et le moine. Dans tout contrat, il y a des prestations réciproques. Du côté de Dieu, elles sont supposées: toutes les grâces qu'il accorde à ses élus et à ceux qui se consacrent à lui; du côté de l'âme choisie, l'engagement de se consacrer à Lui dans la pratique de la chasteté et des autres vertus évangéliques. Ainsi ce qui constitue essentiellement l'état monacal, c'est le « pacte » ḳᵉyômô, ou même « les pactes » ḳᵉyômē, ܩܝܡܐ, qui lient le nouveau profès – d'où le nom du religieux et de la vie monastique elle-même ([1]). Il ne s'agit pas encore des vœux de religion dans le sens canonique que nous donnons aujourd'hui à ce terme. D'ailleurs, les vœux de religion n'apparaîtront que plus tard dans la discipline monastique syrienne, et ils ne seront jamais qu'implicites. Ces vœux consisteront toujours dans ces mêmes engagements « ḳᵉyômē » ܩܝܡܐ solennels par lesquels on embrasse un état de vie à part; nous dirions aujourd'hui, un état de perfection ([2]).

C'est du sens étymologique du mot « ḳᵉyômô » que dépendait en partie la recherche des origines de cette institution syrienne. Partant de l'explication de « status, statio », M. Wensinck croit trouver l'origine des « fils du pacte » dans les saintes gens d'Israël qui, dans l'Ancien Testament, constituaient une classe élue de Dieu. Aphrahat, notamment dans sa VIᵉ Démonstration sur les « fils du pacte », se réfère au prophète Isaïe ([3]). Ces élus de Dieu seraient donc les précurseurs des « fils du pacte » qui, à leur tour, dans l'Eglise syrienne, forment un « état saint » ([4]). M. Kittel G., met en doute la proposition de Wensinck de voir dans les « fils du pacte » une imitation et comme une continuation des élus d'Israël, mais signale l'existence, dans la synagogue juive (IXᵉ

([1]) OVERBECK, J. J., *S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balae, aliorumque opera selecta*, Oxford, 1865, p. 113. – BEDJAN P., *Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni*, Paris 1903, p. 67.

([2]) S. Benoît lui-même ignore les vœux.

([3]) Op. cit., IV, 17-19.

([4]) WENSINCK A. J., loc. cit., p. 562. – Cf. aussi BROCKELMANN, loc. cit., p. 653. Tous deux se réfèrent aux textes de la Bible, Genèse VI, 18: « confirmabo pactum meum tecum » וַהֲקִמֹתִי אֶת־בְּרִיתִי אִתָּךְ; cf. aussi I Rois, 20, 34; Act. Ap. III, 25. — Le mot hébreu « berit » בְּרִית et grec διαθήκη semblent avoir le même sens.

ou Xe s. de notre ère), d'une classe semblable aux « fils du pacte ». Il s'agit d'une lettre écrite par les Juifs de Babylonie qui se termine ainsi: « Recevez le salut, de moi et de M. Raab Semaḥ, le juge à la porte, et des chefs des lectures de doctrine, et de tous les savants ordonnés qui sont à la place du Grand Sanhédrin, et des " anšê maʿmâd " אַנְשֵׁי מַעֲמָד, qui sont à la place du Petit Sanhédrin ». Alors qu'il donne la priorité à l'institution de l'Eglise, M. Kittel trouve intéressant de noter ces relations de l'Eglise et de la Synagogue [1].

On peut croire – il est même probable de dire – que la conception chrétienne de l'état monacal comme un pacte conclu entre Dieu et le religieux, s'inspire de la conception biblique du pacte que Dieu établissait avec ses élus. Mais si l'on veut voir dans les « fils du pacte » syriens une imitation seulement de l'état saint d'Israël qui était constitué par les patriarches et les prophètes, c'est alors toute l'origine chrétienne de l'état monastique qui est remise en question, puisque les « fils du pacte », comme il ressortira de notre exposé, ne sont qu'une forme de la vie monacale qui fleurissait dans l'Eglise aux premiers siècles de notre ère. Il ne nous appartient pas ici d'aborder ce sujet, mais nous pouvons dire qu'il est plus normal de voir dans les « bᵉnay ḳᵉyômô » une forme autochtone de la classe des ascètes que nous retrouvons dans les autres centres chrétiens, et qui tirait son origine de l'Evangile, de la vie des Apôtres et des premiers chrétiens. C'est cette classe d'ascètes et de vierges qui devait préparer la naissance de la vie monastique proprement dite pour les deux sexes.

Mais il s'agit de savoir précisément si les « fils et filles du pacte » de l'Eglise syrienne (de Mésopotamie) étaient de simples ascètes et vierges, tels que nous en voyons dans les autres Eglises, ou s'il s'agit d'une véritable institution monastique.

(1) *Eine synagogale Parallele zu den Bᵉnai Qᵉjâmâ*, dans *Zeitschrift für die neutest. Wissensch.*, 1915, p. 235-236. – Remarquons que le nom de « anšê maʿmâd » est toujours pris dans le sens de ceux qui sont établis dans un état. – Parmi les antécédants juifs possibles des « fils du pacte » il peut être intéressant de rappeler la secte de « l'Alliance de la Communauté », dont l'organisation vient d'être révélée par son « Manuel de Discipline », récemment découvert parmi les manuscrits de la Mer Morte. Cf. p. ex. G. Lambert, *Le Manuel de Discipline de la grotte de Qumrân*, dans la *Nouvelle Revue Théologique* 73 (1941) 938-975.

Ce que sont les « b^e^nay wabhnôth ḳ^e^yômô ».

Une grande diversité d'opinions règne chez les Orientalistes qui ont eu à parler des « fils et filles du pacte ». Ils se trouvent embarrassés quand il s'agit de déterminer la nature et le rôle de cette classe de personnes dont il est question dans Aphrahat, dans les synodes de l'Eglise chaldéenne, dans les canons de Raboula et dans d'autres auteurs monophysites et nestoriens. Leurs conclusions à ce sujet sont souvent confuses et parfois même contradictoires.

M. F. C. Burkitt soutient que les « fils du pacte » n'étaient pas des moines, mais de simples baptisés. Il existe en effet, d'après lui, deux classes parmi les chrétiens: les baptisés célibataires, dont fait partie le clergé, et les non-baptisés appelés « tayôbē » ܛܝܒ̈ܐ catéchumènes [1]. La continence était une condition pour être admis au baptême [2].

Dom Connolly R. H. a réfuté, en y opposant de bons arguments, la théorie de M. Burkitt de voir dans les « fils du pacte » de simples baptisés. Pour Dom Connolly, il est tout à fait clair que les « solitaires » iḥîdôyē, ܝܚܝܕ̈ܝܐ et « b^e^nay ḳ^e^yômô », ܒܢ̈ܝ ܩܝܡܐ, sont synonymes dans l'esprit et le style d'Aphrahat. Or, comme on est d'accord pour admettre que le terme « îḥîdôyē » désignait la classe monastique, il en va de même des « fils du pacte » qui forme une catégorie de personnes distincte des simples fidèles. Cependant, d'après Dom Connolly, on ne peut considérer les « fils du pacte » comme des cénobites et partant comme « vrais moines » (*sic*). Le cénobitisme étant venu de l'Egypte, il est peu probable qu'il y ait eu des monastères dans l'Empire Perse [3].

(1) Littéralement: pénitents.

(2) *Early Eastern Christianity*, Londres 1904, p. 129, 133, 137.

(3) *Aphraates and monasticism*, dans *The Journal of Theolog. Studies*, t. 6, 1903, p. 522-539. Les arguments que Dom Connolly oppose à Burkitt sont excellents. Mais on se demande pourquoi il s'obstine à ne pas voir dans les « b^e^nay ḳ^e^yômô » d'Aphrahat des cénobites qui, seuls d'après lui, peuvent être considérés comme de « vrais moines » ! Pourtant le terme « 'îḥîdôyô » (solitaire) est l'équivalent du terme « monachos » qui se trouve être à la base de la conception même de l'état monacal. Quant à son affirmation que le cénobitisme venait d'Egypte et qu'il ne pouvait y avoir de monastères en Mésopotamie au IVe siècle, elle est toute gra-

Mère M. Maude admet avec Burkitt qu'on ne pouvait devenir « fils du pacte » qu'après le baptême. Aussi veut-elle voir dans les « fils du pacte » uniquement une classe d'ascètes, comme celle dont il est question dans les écrits d'Origène, de Tertullien, de s. Cyprien, etc. Cette classe d'ascètes et de vierges se serait maintenue jusqu'au VIIe s. Cependant la catégorie dont nous parle Aphrahat nous reste encore mal connue [1].

Pour Dom Parisot J., Aphrahat dans sa VIe Démonstration s'adresse simplement, dans la personne des « fils du pacte » aux moines en général et spécialement aux cénobites [2].

Il y a d'autre part, ceux qui ont cru voir dans le terme de « b^e^nay ḳ^e^yômô », la désignation soit du clergé dans l'ensemble, soit des clercs mineurs [3].

Nous avons déjà souligné qu'un problème tel que celui que pose la question des « fils du pacte » doit être résolu à la lumière de la terminologie et de son évolution chez les auteurs de langue syriaque. Or, le terme de « b^e^nay ḳ^e^yômô » a suivi dans son évolution celle des institutions monastiques syriennes elles-mêmes dont le vocabulaire s'est précisé progressivement. Aussi trouvons-nous les auteurs syriens donner au terme de « b^e^nay ḳ^e^yômô » un sens qui n'est pas identique chez les uns et les autres. En tout

---

tuite et contredit même les faits. Nous savons en effet, que la vie cénobitique était établie et organisée en Mésopotamie, soit romaine soit perse, dès la deuxième moitié du IVe siècle. Des monastères fameux tels que ceux de Mar Mattaï, de Kartamîn, datent de cette époque.

E. C. Burkitt a répondu à la critique de Dom Connolly: *Aphraates and monasticism, a reply*, dans *Journ. of Theol. Studies*, t. 7, 1906, p. 10-15, en concédant à Dom Connolly qu'en effet les « fils du pacte » étaient identifiés par Aphrahat aux « 'îḥîdoye » ou solitaires; mais il continue à soutenir que le mariage n'était pas permis après le baptême, et que tel était le cas des « fils du pacte ».

(1) *Who were the « B'nai Q'yâmâ »* dans *Journ. of Theol. Studies*, t. 36, 1935, p. 13-21, Cf. aussi DUNCAN J., *Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian Sage*, Washington 1945, pp. 33, 84-88, 93-95, 99-103. Nous avons déjà mentionné à ce sujet les opinions de Wensinck et de Kittel.

(2) Introduction aux homélies d'Aphrahat, *Patrol. Syr.*, loc. cit.

(3) ASSEMANI J. S., *Bibliotheca Orientalis*, t. III, p. II^a^, Roma 1728, Dissertatio de Syris Nestorianis, p. 888. LABOURT J., *Le christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie sassanide*, Paris 1904, p. 30. CHABOT J.-B., *Synodicon Orientale*, Paris 1902, p. 453 (trad.). VAN DER PLOEG J., *Oud-Syrisch Monniksleven*, Leiden 1942, p. 17 sq.

cas, il ne faut pas s'attendre en cette matière comme en d'autres, à trouver une précision de terminologie rigoureuse, en un temps surtout où elle était loin d'exister. Ce manque de précision qu'on rencontre parfois chez les Orientaux déconcerte toujours quelque peu un esprit occidental, et donne lieu à une certaine incompréhension des textes.

Avec Aphrahat, où ce terme apparaît pour la première fois, il restera, jusqu'à Raboula d'Edesse, le seul terme générique pour désigner non seulement la classe des ascètes en général, mais aussi celle des moines proprement dits. En effet, les différents termes de « ʿanwôyē » ܥܢܘܝܐ ascètes, ou « n^{e}zîrē » ܢܙܝܪܐ naziréens, ou « madebhrôyē » ܡܕܒܪܝܐ, ceux qui vivent dans le désert, ou « ʾabhîlē » ܐܒܝܠܐ les pleurants, que nous rencontrons chez les auteurs syriens (1), spécifient un des aspects que revêt la vie érémitique, sans toutefois désigner une catégorie monastique différente.

Nous pouvons maintenant nous demander à laquelle des deux classes: celle des ascètes ou des moines, Aphrahat a-t-il voulu s'adresser dans sa VIe Démonstration ? Car il semble bien, comme nous verrons plus loin, que les deux catégories d'ascètes et de moines existaient déjà en Mésopotamie au temps d'Aphrahat.

Nous écartons tout d'abord, comme incompatible avec la critique interne du texte d'Aphrahat lui-même, la thèse selon laquelle les « b^{e}nay ḳ^{e}yômô » ne seraient autres que de simples baptisés à qui le mariage était interdit du fait de leur baptême. Car, d'après le texte même d'Aphrahat, il s'agit bien d'une classe différente de l'ensemble des fidèles chrétiens. La classe à laquelle s'adresse Aphrahat est constituée par des « îḥîdôyē » (solitaires) ou « b^{e}nay ḳ^{e}yômô » (fils du pacte), à qui le mariage est interdit. Pour éviter tout danger de ce côté-là, Aphrahat veut lutter contre la cohabitation avec les vierges. Pour lui, le mariage serait préférable à la cohabitation, car « tout homme fils du pacte ou saint (ḳadîšô ܩܕܝܫܐ) qui aime la vie solitaire et qui veut cependant faire habiter avec lui une femme fille du pacte, il vaut mieux pour lui qu'il prenne femme... De même, si une femme ne veut pas se séparer effectivement d'un solitaire, qu'elle prenne elle aussi mari » (2). Il semble donc bien que le mariage restait admis pour

(1) Assemani J. S., *Bibl. Or.*, t. II, Dissert. de Syr. Mon., ch. X.

(2) Demonstratio VI, p. 271. – La cohabitation des ascètes et des vierges était un danger contre lequel on luttait dans les autres parties

l'ensemble des fidèles. En s'adressant dans sa VII[e] Démonstration aux « tayôbē » (pénitents) dans lesquels on a voulu voir les non-baptisés, Aphrahat laisse bien entendre qu'il s'agit de vrais baptisés. Il leur montre en effet l'exemple plus rare de certains qui ont choisi la vie solitaire ([1]). Il est donc difficile de ne pas voir dans les « fils du pacte » d'Aphrahat une classe différente de celle des simples fidèles.

Mais Aphrahat veut-il désigner par les « fils du pacte » auxquels il s'adresse, la classe des ascètes seuls, comme certains l'ont prétendu ? – D'après la teneur de sa Démonstration, Aphrahat semble s'adresser directement aux moines en général, auxquels il donne le nom de « b[e]nay ḳ[e]yômô ». Il emploie dans un sens identique et l'un pour l'autre les termes « b[e]nay ḳ[e]yômô » (fils du pacte), et « îḥîdôyē » (solitaires). Il n'établit pas de distinction entre les deux. Bien plus, il est lui-même du nombre des « b[e]nay ḳ[e]yômô », comme il le dit à la fin de sa Démonstration « ... Ce que j'ai écrit moi, et les 'aḥē ܐܚܐ (frères) b[e]nay ḳ[e]yômô » ܡܕܡ ܕܟܬܒܬ ܐܢܐ ܘܐܚܐ ܒܢܝ ܩܝܡܐ ([2]). Nous notons également que sur la cohabitation avec les femmes et les « filles du pacte », la même règle de célibat et de chasteté est donnée aux « b[e]nay ḳ[e]yômô » ou « îḥîdôyē » (solitaires, moines). Aphrahat ajoute à son correspondant: « Ecoute donc, mon bien-aimé, ce que je t'écris, – toutes ces choses qui conviennent aux solitaires (îḥîdôyē), fils du pacte (b[e]nay ḳ[e]yômô), vierges et saints » ([3]). Ce langage d'Aphrahat nous porte donc à croire que les « fils du pacte » dont il est question sont des moines dans le sens strict du mot.

Cependant, dans cette sixième Démonstration, Aphrahat suppose aussi l'existence, à côté de la classe des moines propre-

---

de la chrétienté; cf. ACHELIS H., *Virgines subintroductae*, Leipzig 1920, p. 69; DE LABRIOLLE P., *Le mariage spirituel dans l'antiquité chrétienne*, dans *Revue historique*, t. 137, 1921, p. 217 sq.

([1]) Demonstratio VII, De Paenitentibus, *Patr. Syr.*, t. I, p. 355.

([2]) Le mot « 'aḥē » ܐܚܐ (frères) désignera toujours dans la littérature monastique syriaque les moines formant un groupe et vivant en communauté. Rappelons aussi que d'après une note marginale sur un msc. du British Museum (XIV[e] s.) des Démonstrations d'Aphrahat, celui-ci aurait été non seulement abbé mais évêque du célèbre monastère de Mar Mattaï (sur le mont Al-faf au Nord de Ninive): Orient. 1017, cf. WRIGHT W., *The Cat. of the Syr. Man. in the British Museum*, p. II, Londres 1870-1872, p. 896.

([3]) Patr. Syr., I, p. 312.

ments dits, d'une autre classe d'ascètes que nous pourrions appeler les « religieux libres » et qui se vouaient à la chasteté parfois même après leur mariage. Aphrahat donne en effet la règle de chasteté imposée aux moines, « à celui qui désire vivre en sainteté », et qui, étant marié, ne devait plus cohabiter avec son épouse pour ne pas revenir à sa vieille nature et être considéré comme adultère (1). Ainsi, dans la pensée d'Aphrahat, il semble qu'il y ait une distinction entre les moines proprement dits et ceux qui désiraient vivre saintement. Cette distinction rejoint d'ailleurs celle de la célèbre voyageuse Ethérie qui nous parle des moines de la Mésopotamie qu'elle appelle « majores » et qui vivaient dans la solitude la plus complète, tandis que d'autres vivaient dans les villes (2).

Avec Raboula, évêque d'Edesse, auteur de canons monastiques (premier tiers du Ve s.), le terme de « fils du pacte » prend un sens plus restreint. Tandis qu'on va voir appliquer le mot « dayrôyē » ܕܝܪܝܐ, cénobites, aux moines qui vivent dans un monastère sous l'autorité d'un supérieur et d'une règle commune, le terme de « fils du pacte » sera réservé à la classe des « religieux libres » d'observance mitigée, qui vivent soit avec le clergé local soit même dans leurs familles (3). L'évolution de cette dénomination se présente d'une façon différente pour les religieuses, comme nous verrons plus loin. Le terme de « benôth keyômô » ܒܢܬ ܩܝܡܐ (filles du pacte) continuera avec Raboula, et même jusqu'au VIIe siècle, à être appliqué aux religieuses de toutes nuances, conjointement avec le terme « 'aḥwôthô » ܐܚܘܬܐ (sœurs).

Avec Jean d'Ephèse (c. 520) le terme de « fils du pacte » semble même s'élargir. Il est appliqué à ceux qui faisaient fonction de sacristains dans les églises et recevaient peut-être certains ordres mineurs (4). Cependant au VIIe s., l'auteur ascétique bien connu, Isaac de Ninive, en parlant des différentes classes dans l'Eglise,

(1) Ibid., p. 271.

(2) *Itinera Hierosolymitana*, éd. Geyer P., Vienne 1898, p. 65, § 20.

(3) Voir le texte des canons de Raboula dans Overbeck, *S. Ephraemi Syri, Rabulae... opera selecta*, Oxford 1855, p. 210-211 ; Bedjan P., *Acta mart. et sanct...*, t. IV, Paris 1894, p. 450-459. Trad. Nau F., dans le *Canoniste contemporain*, t. 28, p. 645-653, Paris 1905. Cf. aussi Bar 'Ebhroyo, *Nomocanon*, éd. Bedjan P., Paris 1898, p. 10-11.

(4) *Vies des bienheureux orientaux*, éd. et trad. Brooks E. W., dans P. O., t. 18, p. 256.

distingue les « b^enay ḳ^eyômô » des simples fidèles et des solitaires « îhîdôyē », soit cénobites soit ermites (1).

A partir de Denys Bar Ṣalîbhî (Xe s.), le terme de « barth ḳ^eyômô » (fille du pacte) seul reste, et s'applique désormais à la femme du prêtre marié (2). C'est ce sens qui lui est donné encore de nos jours chez les Syriens monophysites (3).

L'acception donnée au substantif « ḳ^eyômô » ܩܝܡܐ, soit chez les Monophysites soit chez les Nestoriens, vient illustrer ce que nous venons de dire au sujet des « fils du pacte » dans lesquels il faut voir une vraie classe monastique. En effet, le terme « ḳ^eyômô » a toujours désigné dans la littérature syriaque l'état monastique lui-même. Ainsi s. Ephrem, dans une « mîmrô » (hymne) sur les « solitaires », nous dit: « ...Ce n'est pas pour mépriser le « ḳ^eyômô » (pacte) (c'est-à-dire: la vie monastique) – que le zèle me pousse à parler – mais en homme plein de zèle (4), je prêche pour la glorification du « ḳ^eyômô (pacte) » (5).

De même dans le Pontifical syrien de la tonsure du moine, ܣܘܦܪܐ ܕܪ̈ܝܫܐ, au moment où le pontife célébrant donne le baiser de paix au nouveau profès, il lui dit ces paroles: « pour confirmer les « *ḳ^eyômē* » ܩܝ̈ܡܐ (*les pactes ou alliances*) que tu as contractés devant Dieu et devant son saint autel... nous te donnons la paix de Dieu » (6). Et l'abbé du monastère l'exhorte en ces termes: « Vois, ô frère, devant qui tu es prosterné, non devant un homme corruptible, mais devant le Christ Notre-Seigneur,

(1) MAR ISAACUS NINIVITA, *De perfectione religiosa*, éd. BEDJAN, Paris-Leipzig 1909, p. 602-603.

(2) Mss. du British Museum, Orient. 4403, fol. 162.

(3) Notamment chez les Monophysites du Malabar. Dans la réponse faite par Rabban Iso' Samuel, moine du couvent monophysite de s. Marc à Jérusalem, à la Mère Maude, il est dit que les femmes des prêtres sont appelées « b^enôth ḳ^eyômô » (filles du pacte); elles prêchent l'évangile dans les maisons (?), ne peuvent pas se remarier après la mort de leur mari, mais elles doivent se mettre au service des églises où elles doivent recevoir une certaine ordination (?), et sont revêtues du voile monastique ('eskîmô, ܐܣܟܝܡܐ), cf. MAUDE, art. cité, p. 21.

(4) C'est-à-dire en homme qui porte un vif intérêt au bien de la classe monastique; jeu de mots sur « ṭ^enônô » ܛܢܢܐ, zèle ou jalousie.

(5) LAMY TH. J., *S. Ephr. Syri hymni et sermones*, t. IV, p. 245.

(6) Mss. du British Museum, add. 14, 493, fol. 176 sq. Pontifical de Michel le Syrien, Vat. Sir. 51, fol. 137^r; et Vat. Sir. 55, fol. 75^r. Le premier est un mss. du XIIe s., le second du VIIe s., selon le rite dit « d'Edesse ».

et tu contractes avec lui un « ḳ^{e}yômô (pacte) devant le saint autel » (1).

C'est ce même sens qui est donné au terme « ḳ^{e}yômô » dans le synode de l'Eglise de Perse en 410 (2). Et c'est ici qu'on peut se demander si le terme « ḳ^{e}yômô », dans les énumérations des synodes nestoriens, désigne l'ensemble du clergé, comme on a voulu croire. Or, nous ne pensons pas comme M. Chabot, que le terme de « fils du pacte » désigne ici l'ensemble du clergé (3), ni les clercs des ordres mineurs, comme opine M. J. Labourt (4), mais une classe monastique. C'est bien en effet le sens premier qui est voulu par l'énumération faite par ce même synode dans cet ordre « ...prêtres, supérieurs (rîšânē, ܪ̈ܝܫܢܐ) avec tout le ḳ^{e}yômô saint » (5). Pour désigner l'ensemble du clergé, le synode emploie le terme de « ḳlêros » ܩܠܝܪܘܣ et « ḳlîrîkû » ܩܠܝܪܝܩܘ .

Il ne s'agit pas non plus, semble-t-il, de clercs ayant reçu certains ordres mineurs, puisque l'énumération des différentes catégories de personnes dans l'Eglise est faite selon l'ordre suivant, au canon III: « Ainsi, tout homme: évêque, prêtre, diacre, sous-diacre, et *bar ḳ^{e}yômô* (fils du pacte), qui cohabite avec les femmes, etc... » (6). Le fait que les « fils du pacte » soient nommés en dernier lieu ne prouve pas qu'ils soient ceux des ordres mineurs. Dans les débuts du Ve siècle, les moines ne recevaient pas en général les ordres, et venaient donc, dans les rangs ecclésiastiques, après ceux qui en étaient revêtus. Tout au plus, pourrait-il s'agir de ces religieux libres que nous avons déjà signalés chez Raboula.

Notons aussi plus tard, au synode nestorien de 486, sous Acace, l'abolition du célibat pour tout le clergé, y compris les « fils du pacte » (7). Dans les deux synodes, il s'agit donc d'une classe différente du clergé supérieur et inférieur, et d'un état de vie distinct.

(1) Ibid., Pontifical de Michel, f. 132 v.

(2) *Synodicon Orientale*, éd. et trad. par CHABOT J. B., Paris 1902, p. 453 (trad.).

(3) Ibidem.

(4) *Le christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie sassanide*, Paris 1904, p. 29-30.

(5) *Syn. Or.*, p. 453.

(6) Ibid.

(7) Ibid., p. 144 (texte).

Mais il reste que sous la plume de certains auteurs ou traducteurs syriens, le terme de « fils du pacte » a pris parfois un sens général et en tout cas imprécis. Il a désigné soit des martyres vierges, comme nous avons déjà dit, soit même « ceux qui chantent les hymnes du haut de l'ambon » selon la traduction des canons du concile de Laodicée (1), soit certains clercs au service des églises paroissiales. Mais n'oublions pas à ce sujet que les ascètes ou religieux libres qui formaient la classe des « fils du pacte » ont reçu parfois les ordres mineurs; c'est parmi eux qu'on recrutait souvent des candidats pour les fonctions ecclésiastiques subalternes. Il reste, que d'une façon générale, la classification de Raboula d'Edesse, s'est maintenue jusqu'au IX[e] ou X[e] s.

La question cependant se présente un peu différemment pour les « filles du pacte ».

Les « filles du pacte » b[e]nôth ḳ[e]yômô, ܒܢܬ ܩܝܡܐ.

Dans les Actes des martyrs et confesseurs de Mésopotamie, notamment ceux d'Edesse relatifs aux années 306-309, il est souvent question des vierges appelées « filles du pacte » ou même « moniales »: b[e]nôth ḳ[e]yômô » ܒܢܬ ܩܝܡܐ, « dayrôyôthô » ܕܝܪܝܬܐ (2). Ainsi les Actes du martyre de sainte Fébronia à Nisibe (c. 304) parlent d'un couvent de nonnes qui aurait abrité cinquante sœurs ('aḥwôthô) ayant à leur tête une sœur constituée comme « supérieure du service » (rîšônûthô d[e]tešmeštô) (3). Des vierges martyrisées par le roi de Perse Sapor II (c. 318 et sv.) (4), telles que

(1) Hefele-Leclercq, *Hist. des Conciles*, t. I, p. 1007: πλὴν τῶν κανονικῶν ψαλτῶν. Voir Assemani J. S., *Bibl. Or.*, t. III, pars 2, p. 888, qui s'appuie sur ce texte pour voir dans les « fils et filles du pacte » les hommes et femmes qui avaient à remplir une fonction ecclésiastique quelconque.

(2) Rahmani I. E., *Acta ss. confessorum Guriae et Shamonae, exarata syr. lingua a Theophilo Edesseno a. Chr. 297*, Rome 1899. Cf. aussi Bedjan P., *Acta martyrum et sanctorum*, 7 vol., Paris 1890-1897, t. II, III, IV.

(3) Bedjan, *op. cit.*, t. V; c'est une traduction sur le synaxaire grec; voir *Acta Sanctorum* (Bollandistes) au 25 Janvier, p. 15-18.

(4) Cette persécution déclenchée à partir de 309, avait un caractère local dans ses débuts. Elle s'étendit à partir de 318 aux provinces de Perse pour devenir générale en 340.

Tarbâ, sa sœur et leur servante, la vierge Warda, Takla, Ama, Mama, Marie, etc..., sont aussi appelées « filles du pacte » (1). Au IVe et Ve siècles, le terme de « benôth keyômô » désignait soit les femmes consacrées à Dieu par la virginité mais qui continuaient à mener une vie libre dans le monde, soit celles qui menaient une vie plus stricte et retirée du monde. A cette époque, l'acception du terme est donc la même pour les hommes et pour les femmes. Mais la vie monastique cénobitique féminine s'étant développée moins vite que celle des hommes, les Actes dont nous venons de parler et qui se rapportent aux martyres du premier tiers du IVe s., n'ont pu désigner par le terme « filles du pacte » que la première catégorie de vierges consacrées à Dieu. Au IVe s. il ne peut être question de monastères de femmes bien organisés tels que celui où aurait vécu Fébronia. Les termes « dayrôyôthô » (femmes-cénobites), et « rîšath-dayrô » (supérieure du coenobium) » (2), sont inconnus dans la littérature syriaque du IVe s. Pour ces raisons, J. S. Assemani rejette les Actes du martyre de Fébronia comme légendaires en partie, et en fixe la date vers 400 (3). Même à cette date, il nous est encore difficile d'admettre l'opinion du savant maronite. En effet, si la distinction entre les « benay keyômô » fils du pacte et les « dayrôyē » cénobites, s'établit nettement dans les canons monastiques de Raboula d'Edesse (412-435), elle ne l'est pas encore pour les religieuses-femmes. Celles-

(1) Les Actes des martyrs de Perse attribués à Marûtha, ont été publiés par ASSEMANI ST. EV., *Acta martyrum orientalium et occidentalium*, 2 v., Rome 1748. Sur les vierges-martyres appelées « benôth keyômô » voir t. I, p. 54, p. 123 sq. Ce terme est appliqué aussi à sainte Agnès dont la biographie syriaque se trouve incluse dans la IIe partie des Actes des martyrs occidentaux: « Agnès, fille du pacte (barth keyômô), vierge du Christ », t. II, p. 159.

(2) Même le terme « dayrô » ܕܝܪܐ (coenobium) que nous trouvons sous la plume de s. Ephrem (LAMY TH. J., *S. Ephraemi hymni et sermones*, t. IV, col. 175) n'indique pas nécessairement le monastère tel qu'il apparaîtra avec Raboula au Ve s., et plus tard.

(3) *Bibl. Orient.*, t. III, pars 2a, Dissertatio de Syris Nestorianis, p. 884-85. Ces récits hagiographiques contiennent d'ailleurs des anachronismes qui indiquent des dates de composition postérieures à celles qu'ils portent. Comme la plupart des documents hagiographiques ils ne peuvent être utilisés sans une « prudente mais sévère critique » (CHABOT J. B., *Littérature syriaque*, p. 42). Cf. aussi BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 28 sq., 264 sq.

ci continuent à être englobées dans le terme général de « benôth ḳeyômô » filles du pacte. Pourtant il résulte des canons de Raboula que la forme féminine qui correspond aux simples religieux ou « fils du pacte » et qui se distinguaient des cénobites, existait aussi. D'où le sens vague qui entoure le terme de « filles du pacte » même au Ve siècle, et qui est appliqué indistinctement aux moniales et aux simples vierges consacrées à Dieu dans le monde (1). Il faut, semble-t-il, attendre Jean d'Ephèse, pour voir appliqués aux congrégations de femmes les termes de « dayrôyôthô » et de « dayrô ». C'est surtout dans un manuscrit syriaque du VIIe s. qui contient une sorte de règle pour moniales en XIII canons, que nous trouvons l'institution des moniales proprement dites, appelées « dayrôyôthô » ou « 'aḥwôthô » (sœurs), se distinguer nettement des « filles du pacte » (2).

Les obligations des fils et des filles du pacte.

La plupart des obligations des « fils du pacte » comme aussi des « filles du pacte » sont une conséquence de la chasteté à laquelle ils se sont voués. Car, d'après Aphrahat, la vie monastique est essentiellement une vie de « bethûlûthô » ܒܬܘܠܘܬܐ (chasteté) et de « kadîšûthô » ܩܕܝܫܘܬܐ (sainteté). La chasteté doit marquer toute la vie des « fils du pacte ou solitaires »; d'où les dangers de la cohabitation avec les femmes et les « filles du pacte ». La sainteté suppose tous les renoncements que le « fils du pacte » devra pratiquer pour arriver à la perfection; les luttes qu'il devra soutenir à cet effet contre ses passions et le démon: la sensualité de la bouche est vaincue par le jeûne; celle du sommeil par les veilles et par les prières; celle des richesses, en donnant ses biens aux pauvres. Certes, nous trouvons là, chez Aphrahat, des prescriptions ascétiques générales, qui conviendraient tout aussi bien à tout chrétien, mais il s'agit aussi de devoirs qui se trouvent à la base de la discipline monastique. Il est intéressant de remarquer notamment que la pratique de la vertu de pauvreté ne se distingue pas des autres renoncements, mais elle doit particulièrement attirer notre

(1) BAR 'EBHROYÔ, *Nomocanon*, p. 110-111, rapportant la discipline monastique de cette période semble encore donner le même sens imprécis anx termes de « benôth ḳeyômô » et de « dayrôyôthô ».

(2) Mss. inédit du British Museum, Add. 17, 216, fol. 43r.

attention. Il ne s'agit pas encore du vœu monastique de pauvreté, ni même de la pauvreté telle qu'elle se dégagera des canons de Raboula, mais seulement du conseil évangélique interprété d'une façon stricte, et donné comme règle de vie.

Pouvons-nous parler, à propos de la chasteté, d'un engagement qui aurait lié les « fils du pacte » au même titre que les cénobites « dayrôyē » ? Rien dans Aphrahat ne peut nous indiquer la gravité d'une telle obligation. Bien que de son côté Raboula ne s'exprime pas en termes clairs, le contexte de ses canons indique suffisamment que les « fils et filles du pacte » sont tenus au vœu de chasteté, au même titre que les moines et moniales. Sinon, comment expliquer qu'ils aient été susceptibles de peines ecclésiastiques très sévères en cas de violation de la loi de célibat ? (1).

Les « fils du pacte » ne demeurent pas dans un monastère, mais doivent habiter à l'église (presbytère), avec les prêtres et les diacres, auxquels ils sont soumis d'une certaine manière, parce qu'ils sont leurs inférieurs. Mais ils peuvent résider aussi dans leurs familles, chez leurs proches parents. En aucun cas, ils ne doivent cohabiter avec des femmes ou avec des « filles du pacte » (2).

La violation par les « fils du pacte » de leurs obligations (surtout en ce qui concerne la chasteté) sera sévèrement châtiée (3). On leur imposera une pénitence publique à faire dans un monastère; ils seront privés des sacrements. Cette dernière peine frappera aussi leurs parents (4).

Le programme de vie de ces « fils du pacte » devait avoir sans doute beaucoup de latitude, puisqu'il n'était pas encadré dans une règle comme la vie cénobitique. Ils ont de commun avec les moines: l'obligation de l'assistance aux offices de l'église, même aux heures canoniales de la nuit (5), et l'abstinence stricte de la

(1) Pour le texte des canons de Raboula voir plus haut p. 312, note 3. Dans nos renvois à ces canons nous suivons la numérotation des canons adoptée par Nau.

(2) Can. 53, 54.

(3) Can. 54.

(4) Cette mesure prise à l'encontre de la famille du délinquant paraît étrange. Le texte du Nomocanon de Bar 'Ebhrôyô portera plus tard une atténuation, avec la variante « s'ils sont d'accord avec eux » (p. 111). Dans le texte original de Raboula, sommes-nous donc en face d'un oubli de copiste ? Ou rendrait-on les parents solidaires de toutes les violations de la loi par leurs enfants ?

(5) Can. 52.

viande et du vin (1). A l'exemple des prêtres, ils doivent s'abstenir des travaux profanes, c'est-à-dire des fonctions exercées par les laïcs (2).

Au même titre que les moines, les « fils du pacte » n'ont pas d'obligations précises en fait de pauvreté. Cependant certaines restrictions apportées par Raboula à la propriété personnelle dans les monastères, et que nous n'avions pas trouvées chez Aphrahat, ne s'appliquent pas aux « fils du pacte ».

Souvent, les « fils du pacte » exercent les fonctions d'économe « rabbaytô » ܪܒܝܬܐ à l'église (3), et accompagnent même les prêtres dans les réunions (4).

En somme, comme religieux libres, les « fils du pacte » aident les prêtres dans l'administration de l'église et dans le ministère, en leur restant soumis et par eux à l'évêque, si bien qu'ils sont tenus au devoir de résidence dans leur église, au même titre que les prêtres et les diacres (5).

Disons aussi que l'institution des « fils du pacte » qui était très prospère au IVe siècle, en Mésopotamie, s'oriente déjà dans les canons de Raboula vers l'intégration dans la vie monastique et cénobitique.

Pour ce qui est spécialement des « filles du pacte », la discipline qui les régit est difficile à préciser puisqu'elles ne se distinguent pas encore, dans les canons de Raboula, des moniales. Nous voyons même Raboula appliquer aux moniales qu'il appelle toujours « bᵉnôth ḳᵉyômô » ce qu'il a dit des moines.

L'obligation la plus grave qui incombe aux « filles du pacte » est, comme pour les « fils du pacte », la chasteté. Cette obligation semble même plus grave pour elles. Car, le séculier qui oserait « enlever » l'une des « filles du pacte », sera déféré devant le juge civil, et elle aussi, si elle a été consentante (6). Comme les « fils du pacte », les « filles du pacte » tombées de leur rang (c'est-à-dire coupables), seront envoyées pour faire pénitence dans un monastère (7).

(1) Can. 48.
(2) Can. 50, 51.
(3) Can. 49.
(4) Can. 52, 70.
(5) Can. 63.
(6) Can. 53-54.
(7) Can. 54. Les monastères de femmes existaient-elles donc à cette époque ? Si c'est de « moniales » qu'il est question, on ne voit pas com-

Les autres obligations des « filles du pacte » sont les mêmes que celles des « fils du pacte »: assistance aux offices, abstinence, etc. (1). Cependant l'obligation de vivre en communauté est plus stricte pour elles. Elles ne peuvent sortir une par une (c'est-à-dire: isolées), même pour aller à l'église (2).

En somme, comme les « fils du pacte » par rapport aux prêtres, les « filles du pacte » aident les diaconesses dans les fonctions dévolues à celles-ci (3).

Ainsi, ce que nous savons des « fils et filles du pacte » reste au fond peu de chose. Concluons en disant qu'on ne peut donner au terme de « b^enay et b^enôth ḳ^eyômô » fils et filles du pacte, dans la littérature monastique syriaque, une acception unique et exclusive. Il faut l'étudier dans une époque déterminée et selon l'esprit et le langage d'un auteur donné.

SIMON JARGY
Séminaire syrien de Charfé (Liban)

---

ment elles auraient pu vivre en dehors de leurs monastères ? Ce canon se rapporte plus vraisemblablement à l'institution des « filles du pacte », forme mitigée de la vie monastique féminine.

(1) Can. 53-54.

(2) Can. 43. Il semble qu'il y ait ici une partie du canon qui vise les moniales et une autre les « filles du pacte ». La précision est difficile à faire. Nous avons dit en effet que l'obligation de la vie communautaire ne s'imposait pas strictement aux « filles du pacte ».

(3) Can. 62, 83.

Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie (*)

Wie in einem auf dem ersten Kongress für Orthodoxe Theologie 1936 zu Athen gehaltenen Vortrag (1), so auch in seiner ausführlichen Studie « Wege der russischen Theologie » stellt Erzpriester G. Florovskij in der Geschichte der russischen Theologie « etwas sehr Tragisches » fest. Er nennt es eine « Spaltung im orthodoxen Bewusstsein », eine gewisse « schöpferische Verwirrung », « Unklarheit der Wege ». Der Gedanke habe sich abgetrennt, habe sich losgelöst von den Tiefen, sei zu spät zu sich selbst und zum Bewusstsein seiner unheilvollen Losgelöstheit zurückgekehrt (2). Ein krankhafter, seltsamer Riss zwischen Theologie und Frömmigkeit habe sich bemerkbar gemacht, zwischen theologischer Gelehrsamkeit und auf Gott im Gebet gerichtetem Gedanken, zwischen theologischer Schule und kirchlichem Leben, « Riss und Spaltung zwischen ' Intelligenz ' und ' Volk ' innerhalb der Kirche ». In ganz charakteristischer Weise habe sich dies gezeigt in den « Wirren auf Athos » 1912-1913, in den Streitigkeiten um die Gottesnamen und um das Jesusgebet (3). Für diesen Tatbestand macht Florovskij die Einführung der westlichen, katholischen wie protestantischen Theologie in Russland verantwortlich.

Die Frage, ob diese These stimmt, lassen wir einstweilen auf sich beruhen. Jedenfalls ist der Streit um die Göttlichkeit des

(*) Siehe die Bibliographie am Ende des ganzen Artikels.

(1) *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie, Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*. Herausgegeben von Prof. H. A. ALIVISATOS, Athen 1939, S. 212-231; 229.

(2) *Procès-Verbaux*, S. 229.

(3) *Пути русскаго богословія*, Paris 1937, S. 502-503.

Namens Jesu, wie Florovskij mit Recht behauptet, sehr charakteristisch und aufschlussreich für den damaligen – und zum Teil auch noch heutigen – Stand der russischen Theologie. Aus diesem Grunde wenden wir uns diesem Gegenstande zu, obschon der Streit an sich wohl nicht jene Bedeutung hat, die ihm seiner Zeit von denen beigemessen wurde, die an ihm beteiligt waren (1). Doch soll schon zu Anfang hervorgehoben werden, dass sich in jener Verwirrung und Unklarheit auch sehr tiefe und echte Christusfrömmigkeit offenbarte und dass in jener theologischen Kontroverse sicherlich Ansätze zu tieferem theologischen Verständnis vorhanden sind, insbesondere Bausteine zur Errichtung einer Theologie des Namens Jesu.

Wir betrachten nacheinander: 1. den Verlauf des Streites im allgemeinen; 2. die Parteigänger der Göttlichkeit des Namens, Hilarion und Antonius (Bulatovič); 3. die Gegner, vor allem S. V. Troickij; 4. die Verurteilung der neuen Lehre; 5. anschliessende Kontroversen; und 6. Bedeutung und Tragweite des Streites.

1. *Verlauf des Streites im allgemeinen.*

Florovskij hat die hauptsächlichen Daten und Ereignisse, soweit sie für uns wichtig sind, kurz zusammengestellt: « Die Geschichte des ' Aufruhrs auf Athos ' ist noch nicht geschrieben worden; es existiert nur eine polemische und sehr parteiische Literatur. Der Streit brach aus um das Buch des Mönches der grossen Weihe (2) Hilarion ' Auf den Bergen des Kaukasus, Unterredung zweier Starzen-Aszeten (3) über die innere Einigung unserer Herzen mit dem Herrn durch das an Jesus Christus gerichtete Gebet, oder geistliche Tätigkeit der zeitgenössischen Einsiedler, Zusammengestellt vom Einsiedler der Kaukasusberge Mönch der grossen Weihe Hilarion, 1. Auflage Batalpašinsk 1907, 2. verbesserte und stark ergänzte Auflage 1910, 3. Auflage Kiewer Höhlenkloster 1912. Erst wurde dieses Buch in Mönchskreisen mit grosser Sympathie aufgenommen; doch bald ärgerte sich manch einer an jener Kühnheit, mit der Hilarion von der göttlichen Gegenwart (4)

(1) Z. B. *Имяславіе*, S. 65: letzter Ansturm Satans gegen Christus.
(2) Russisch: схимонахъ.
(3) Statt « Aszeten » heisst es im richtigen Buchtitel « Einsiedler ».
(4) Russisch: соприсутствіе, d. h. eigentlich « Mitgegenwart ».

im Gebete spricht und den angerufenen Namen Jesus ' Gott selbst' nennt. Für Hilarion war dies anscheinend nicht sosehr eine theologische Behauptung als vielmehr eine einfache Beschreibung der Gebetswirklichkeit. Doch schien eben dieser Gebetsrealismus zu kühn. Psychologismus ([1]) bei Ausdeutung des Gebetes erschien manchen ungefährlicher, demütiger und frommer. Nun begann der Streit in der Presse, besonders in der Zeitschrift ' Der russische Mönch ' ([2]), die im Počaev-Kloster herausgegeben wurde, und gegen Hilarion sprach sich Erzbischof Antonius sehr scharf aus. Das gesamte polemische Material wurde in der Folge im anonymen Sammelband ' Die heilige Orthodoxie und die Häresie der Göttlichkeit des Namens ' zusammengestellt, Charkow 1916; vgl. auch das Buch von S. V. Troickij ([3]) ' Über die Gottesnamen und die Vergöttlicher des Namens ', Petersburg 1914 (aus dem ' Beiblatt der Kirchlichen Nachrichten ' des Hl. Synods). Auf Athos nahm der Streit mit einem Male die Form der Raserei und des Aufruhrs an, und alle theologischen Beweisgänge wurden durch Leidenschaft und Reizbarkeit verdunkelt. Man musste den Streit mit Gewalt, fast mit Gewalttätigkeit unterbrechen. Die Anhänger Hilarions wurden unter dem Namen ' Vergöttlicher des Namens ' ([4]) für Häretiker erklärt (sie selbst nannten sich ' Verherrlicher des Namens ' ([5]) ihre Gegner aber ' Bekämpfer des Namens ') ([6]), und einige Hundert Mönche wurden gewaltsam vom Athos ausgewiesen und verschleppt und in verschiedenen Klöstern Russlands verstreut angesiedelt (auf Grund einer Verfügung des Hl. Synods vom 29. August 1913). Doch blieb die Frage im wesentlichen unentschieden » ([7]).

([1]) Psychologismus findet Florovskij insbesondere in der Soteriologie des Metropoliten Antonius (Chrapovickij). Siehe *О смерти крестной, Православная Мысль*, II, Paris 1930, S. 148 ff. Vgl. unsere Studie *La nuova soteriologia russa, Orientalia Christiana Periodica* 12 (1946) S. 144-145.

([2]) *Русскій Инокъ.*

([3]) Sprich: Troitski.

([4]) Russisch: имябожники.

([5]) Russisch: имяславцы. Sie selbst nannten sich *име*славцы.

([6]) Russisch: имяборцы. Die Neuerer nannten ihre Gegner *име*борцы, statt *имено*борцы oder *имя*борцы. Vgl. Erzb. ANTONIJ, *О новомъ лжеученіи*, S. 873.

([7]) FLOROVSKIJ, *Пути русскаго богословія*, S. 571-572.

Konkrete Einzelheiten bringt Troickij im Kapitel « Kampf mit dem Aufruhr auf Athos ». Er berichtet, dass in den russischen Athosklöstern anfänglich drei Viertel aller Mönche der neuen Lehre anhingen, dass aber ihre Zahl nach dem Eintreffen der vom Hl. Synod gesandten Untersuchungskommission auf nur ein Viertel hinabsank. Dieser vierte Teil, zu dem die Führer der Bewegung gehörten, wurde nach Russland geschafft. Es waren immerhin noch 621 Mönche, der 15. Teil aller Bewohner des Athos. In Russland machten diese verständlicherweise erbitterten Mönche für ihre Lehre Propaganda; und es kam ihnen zu statten, dass sie sich leicht als Martyrer ausgeben konnten und dadurch die Sympathie weiterer Kreise gewannen (1).

Übrigens hatte der Streit auf Athos in Russland ein kurzes, entfernteres Vorspiel. Schon in den Jahren 1870-1880, als die erste Ausgabe der Werke des 1908 im Rufe der Heiligkeit verstorbenen Erzpriesters Johannes von Kronstadt erschienen war, kam es zu Auseinandersetzungen. Theophanes der Klausner nahm gegen Johannes Stellung, liess aber sehr bald von seinem Widerstand ab. Die Anhänger der neuen Lehre verlegen die Anfänge des Streites in die Mitte des 19. Jahrhunderts und führen sein Entstehen – ähnlich wie später Florovskij – auf den Einfluss der westlichen, lateinischen, nach ihrer Meinung nominalistischen Theologie zurück, deren hervorragenden Vertreter sie u. a. in Barlaam Calaber, dem bedeutenden Gegner des theologischen Palamismus, erblicken (2).

Die Vertreter der beiden Parteien bringen gegeneinander verschiedene Anschuldigungen vor. Die Verehrer des Namens werden des Pantheismus beschuldigt, magischen Aberglaubens, des Götzendienstes, der Vermengung von göttlicher Wesenheit und Energie, des Dytheismus, des Eunomianismus, des Barlaamismus, der Fälschung von Texten, des Mangels an Wahrhaftigkeit und des systematischen Gebrauchs der Lüge (3). Die Verehrer des Namens legen ihren Gegnern Subjektivismus zur Last, Rationalismus, Nominalismus, Barlaamismus, ungenaue Übersetzung und Fälschung (4).

(1) Troickij, S. 172 ff. Erzb. Nikon im Art. *Плоды*. Vgl. unten S. 370, Anm. 2 ff.

(2) *Имяславіе*, S. 79-80.

(3) Vgl. Troickij, S. 148-149; 176, Kol. 1. – Vgl. auch unten S. 361 f.

(4) Vgl. *Имяславіе*, S. 65 ff.

2. *Die Parteigänger der Göttlichkeit des Namens. Hilarion.*

Der Verfasser des Buches « Auf den Bergen des Kaukasus », das Anlass zum Ausbruch des Streites gab, war zuerst Mönch im russischen Athoskloster des hl. Panteleimon, dann in einer Tochtergründung dieses Klosters, benannt Neu-Athos Simono-Kananickij-Kloster (1). Da er sich nicht eingewöhnen konnte, verliess er – ohne Segen seines Oberen, wie einige erzählen – den Heiligen Berg und begab sich in die Einsamkeit des Kaukasus (2). Einer seiner kaukasischen Mitmönche, dem Hilarion das Manuskript seines Buches zur Durchsicht gegeben hatte, bat ihn, das Buch nicht zu veröffentlichen, oder, falls er dies dennoch vorhabe, wenigstens zwei wesentliche Änderungen anzubringen: er solle nicht behaupten, 1. dass der Name Jesus Gott selber sei, und 2. dass jener, der sich das Jesusgebet nicht zu eigen mache, nicht könne gerettet werden (3). Da Hilarion nur auf die zweite Behauptung zu verzichten bereit war, sagte ihm der befreundete Mönch Kummer und Zwietracht voraus (4).

Hilarions Buch, das u. a. sehr lebendige, anschauliche Naturbetrachtungen enthält, die der Seele zum Aufstieg zu Gott verhelfen können, verfolgt, wie zu Beginn des Vorworts gesagt wird, den einzigen Zweck, das Jesusgebet möglichst vollständig zu erklären (5). « Jesusgebet nennen wir nichts anderes als die andächtige Anrufung des erlösenden Namens unseres Herrn Jesus Christus – zu jeder Zeit, bei jeder Beschäftigung und an jedem Ort, wie ein jeder es vermag, seinen Kräften, seinem Eifer und Gutdünken entsprechend » (6). Ehrlich gesteht der Verfasser, da er nur vom Jesusgebet handeln und sich nicht über das gesamte

(1) Am Schwarzen Meer gelegen, am Fusse des Kaukasus. L. I. DENISOV, *Православные монастыри Россiйской Имперiи*, Moskau 1908, S. 367-369.

(2) PACHOMIJ, S. 5.

(3) Vgl. jedoch unten S. 326. Anm. 3.

(4) PACHOMIJ, S. 6.

(5) Wir zitieren nach der 2. Auflage; S. V.

(6) Ebda. – Auf der gleichen ersten Seite des Vorworts wird auf das Leben des heiligen Gregorius Palamas, in der russischen Dobrotoljubie im 5. Band, verwiesen.

geistliche Leben verbreiten will, die gänzliche Einseitigkeit seines Unternehmens, das auch keinerlei Anspruch erhebe auf Gelehrsamkeit oder eine der zeitgenössischen Wissenschaft entsprechende logische Darlegung des Gedankens (1). Doch wird schon zu Beginn betont, dass dies Gebet allein nicht rettet, dass es den Glauben und die Beobachtung des ganzen evangelischen Gesetzes voraussetzt, besonders der Gottes- und Nächstenliebe, der Demut usw. (2). Anderseits aber ist dieses Gebet doch notwendig, damit der Mensch das göttliche Leben in sich trage: « Deshalb sagt auch Symeon der Neue Theologe, dass, wenn wir hier, in diesem Leben den Herrn nicht sehen, wir ihn niemals sehen werden: wenn wir uns hier nicht mit ihm vereinigen, werden wir uns niemals mit ihm vereinigen. Doch den Herrn sehen und sich mit ihm vereinigen ist ohne gnadenhaftes Gebet unmöglich » (3).

Die umstrittene Lehre legt Hilarion im dritten Kapitel dar unter dem Titel « Im Namen Gottes ist Gott selbst gegenwärtig ». Einer der beiden Starzen trägt sie vor: « Vor allem muss man in sich jene unabänderliche, sowohl mit der göttlichen Offenbarung wie auch mit den Begriffen des gesunden Menschenverstandes übereinstimmende Wahrheit behaupten, dass im Namen Gottes Gott selbst zugegen ist, mit seinem ganzen Wesen und (allen) seinen unendlichen Eigenschaften. Selbstredend muss man dies geistig verstehen, – mit erleuchtetem Herzen und nicht mit jenem fleischlichen Verstande, der sich unrechtmässig ins geistige Gebiet eindrängt und leiblich geistige Gegenstände zu ertasten trachtet und, da er sie nicht versteht, einwendet: ' Wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben ? ' (Joh. 6, 52). Oder er wendet auch noch ein, in völliger Unkenntnis der Sache: ' Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er schon alt ist ?' (Joh. 3, 4). Kann er etwa in den Schoss seiner Mutter zurückkehren und wiedergeboren werden ?' (Joh. 3, 4). Der Herr aber sagt: ' Was vom Geiste geboren ist, ist Geist ' (Joh. 3, 6), d. h. geistige Gegenstände sind geistig zu verstehen, im Lichte ihrer Erleuchtung durch die Gnade.

« Für jeden treuen Diener Christi, der seinen Gebieter und Herrn liebt, der eifrig zu ihm betet und seinen heiligen Namen andächtig und liebevoll in seinem Herzen trägt, – ist sein alles schaffender, anbetungswürdiger und allmächtiger Name gleichsam (4) er selber – der alles lenkende Herr-Gott und unser kostbarster Erlöser Jesus Christus, vor allen

(1) Ebda., S. XVII-XVIII.

(2) Ebda., S. IX; XVII; ausführlich S. 47 ff.

(3) Ebda., S. VII. Dies Gebet ist zur Seelenrettung notwendig und unersetzlich: S. 60.

(4) Russisch: какъ бы.

Zeiten vom Vater geboren, mit ihm eines Wesens und ihm in allem gleich.

« Anders kann es auch nicht sein. Gott ist ein gedankliches, geistiges, geistiger Schau zugängliches Wesen, und derart ist auch sein Name; in gleicher Weise sind auch unsere Seelen geistige, gedankliche Wesen; nur ist der Abstand zwischen ihnen und Gott unendlich, wie es sich eben zwischen Gott und Geschöpf geziemt; und auf Grund dieses ganzen Tatbestandes ist unsere Beziehung zu ihm und geschieht unsere Annäherung an ihn geistig, für leibliche Augen unsichtbar, durch die inneren Kräfte der Seele. Mit einem Worte, alles geschieht auf dem Gebiete des Geistes, wo keinerlei Leibliches am Platze ist. Von diesem Standpunkt her ist nun jedem deutlich, dass der Name des Herrn Jesus Christus unmöglich von seiner heiligsten Person abgetrennt werden kann. Das Wissen darum und um so mehr das Erfühlen dieses erhabensten Geheimnisses ist derart kostbar in unserem geistlichen Leben, dass es ihm als Mittelpunkt und als Grundlage dient. Gerade deshalb ist davon mit solchem Nachdruck, mit solcher Kraft und Überzeugung die Rede.

« Dieses göttliche Erfühlen gibt unserem Gebete zum Sohne Gottes Kraft, Festigkeit und Freiheit von Zerstreuung. Es sammelt in einem Punkte – im Herzen – all unsere inneren Kräfte und durchdringt mit seinem Sein unsere ganze geistige Natur, in der Sammlung und Einheit all ihrer Kräfte, wie der Sonnenstrahl das Glas durchdringt. Und unsere Seele, von göttlichem Lichte erleuchtet, das überreichlich vom Herrn Jesus ausströmt, der in seinem allgöttlichen Namen west, steigt nunmehr gleichsam natürlich und ohne Schwierigkeit zur höchsten Stufe der geistlichen Vollkommenheit auf. So wird der Mensch in allem geistig, geheiligt und mit Gott verbunden. Dies geschieht nun in folgender Weise:

« Wenn der Mensch, angetrieben durch göttlichen Wink, ohne Trägheit, mit aller ihm möglichen Anstrengung, ohne Mühen und Zeit zu sparen, bei jeglicher Beschäftigung, Tag und Nacht im Geist oder mit den Lippen den Namen Gottes im heiligen Jesusgebet anruft: ' Herr, Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich über mich Sünder ! ', indem er selbstverständlich zugleich hiermit, soweit es in seinen Kräften steht, alle übrigen Gebote des Evangeliums erfüllt, in tiefster Selbsterniedrigung und im Bewusstsein seines sündigen Zustandes und seines Angewiesenseins auf göttliche Hilfe, dann geschieht mit ihm über kurz oder lang, nach dem Wohlgefallen des Herzenskenners, etwas Wunderbares und (doch) ganz Natürliches. Der Name des Herrn Jesus Christus wird sozusagen gleichsam Fleisch, der Mensch fühlt deutlich mit dem inneren Gefühl seiner Seele im Namen Gottes Gott selbst. Dieses Erfühlen des Herrn selbst und seines Namens verschmilzt zur Identität, derzufolge es unmöglich ist, eins vom andern zu unterscheiden. Dies wird aber seinerseits verständlich, wenn man erwägt, dass, wenn der Herr Jesus Christus in seine göttliche Persönlichkeit unsere Natur aufnahm und mit einem einzigen Namen Gottmensch heisst, weil 'in seinem Fleische die ganze Fülle der Gottheit wohnte ' (Kol. 2, 9), dann zweifellos diese Fülle seiner göttlichen Vollkommenheiten auch in seinem hochheiligen Namen Jesus Christus wohnt. Man könnte so sagen: Wenn sie im Fleische sichtbar wohnte –

' leiblich ', dann wohnt sie in seinem heiligen Namen nicht sichtbar, sondern geistig und nur durch das Herz oder durch den Geist erfühlbar. Und siehe da, wenn wir diesen Namen in unser Herz aufnehmen, berühren wir in ihm, nach einem Worte des hl. Makarius des Grossen, gleichsam das Wesen Christi selbst, seine gottmenschliche Natur; und in dieser inneren tiefsten Herzens-Einigung, die gleichsam eine Verschmelzung des eigenen Geistes mit dem Geiste Christi ist, das heisst mit seiner Gottmenschheit, sind wir mit ihm, nach dem Zeugnis des hl. Apostels, ' ein Geist ' (1 Kor. 6, 17). Wenn wir nun auf Grund dieses äusserst nahen und engen Bundes mit ihm oder dieser Vereinigung, die gleichsam eine Verschmelzung ist, nun unvermeidlich auch an Christi Eigenschaften teilnehmen: an seiner Güte, Liebe, an seinem Frieden, an seiner Seligkeit, u. a. – dann verkosten wir fühlbar, wie gut der Herr ist. Infolgedessen werden wir zweifellos auch selbst nach dem Bilde dessen, der uns geschaffen hat, gut, sanftmütig, ohne Falsch, demütig, tragen wir im Herzen eine unaussprechliche Liebe zu allen und fühlen in uns das ewige Leben. Und nur ein solcher Mensch, der um seiner Herzens-Verbindung mit dem Herrn willen nicht getäuscht wird, da er deutlich durch seinen Geist im Namen Jesus Christus seine göttliche Gegenwart fühlt, (ihn selbst), kann vor der ganzen Welt bezeugen, dass der Name des Herrn Jesus Christus er selber ist, Gott der Herr; dass sein Name nicht trennbar ist von seinem heiligsten Wesen, sondern mit ihm eins ist, indem er sich hierin nicht auf Verstandeserwägungen stützt, sondern auf das Gefühl seines vom Geist des Herrn durchdrungenen Herzens.

« Hierher gehört das Wort des hl. Apostels: ' Wer an den Sohn Gottes glaubt, hat das Zeugnis in sich ' (1 Joh. 5, 10). Natürlich handelt es sich hier um ein Erfühlen der gnadenhaften Gegenwart des Herrn Jesus im Herzen, d. h. im Tempel des inneren Menschen, um ein glaubhaftes Erhorchen und greifbares Erfühlen; ganz genau so vernimmt auch der, welcher in sich die innere Gebetswirkung durch den Namen des Herrn Jesus erfährt, deutlich in seinem Herzen Jesu erlösende Gegenwart, sein Leben und sogar, wenn man sich so ausdrücken darf, gleichsam seinen Atem. Eben in eine solche ganz nahe Vereinigung mit dem Herrn versetzt uns das Jesus-Gebet. In diesem Namen ist das ewige Leben, denn in ihm ist der ewige Gott mitzugegen und gegenwärtig.

« Nach den Worten der heiligen Väter gibt es keine innigere Einigung als die, welche zwischen Gott und unserer Seele stattfindet. Dies geschieht am innigsten und fühlbarsten beim inneren Jesusgebet, in dem unser Geist gleichsam mit dem geistigen, unsichtbaren Wesen des Herrn Jesus Christus sich auflösend verschmilzt (1).

« Diese Liebe oder dieses göttliche Gedenken, das einen Ausdruck im Gebete findet, vereint notwendigerweise unseren Geist mit dem Herrn ' in eins ': eine Einigung, in der wir, durch unsern Geist an seinem göttlichen Wesen teilhabend, Teilhaber am göttlichen Leben werden » (2).

(1) ILARION, S. 11-13.
(2) Ebda., S. 14.

***

Zum besseren Verständnis dieses langen, grundlegenden Textes sollen ein paar Worte gesagt werden über sein Verhältnis zur palamitischen Frömmigkeit, über seine theologische Präzision, über die Echtheit des darin beschriebenen Erlebnisses und über die hauptsächlichen Thesen, um die es dem Verfasser geht.

Ganz offenbar handelt wie das ganze Buch, so auch dieser Text, von der typisch palamitisch-hesychastischen Übung des Jesusgebetes. Hierzu wird ausführlichste Anleitung gegeben. Zwar ist hier nicht die Rede von der palamitischen Technik (Atemübungen, Achten auf den Schlag des Herzens, Konzentration auf die Mitte des Leibes) (1). Wohl aber finden sich die wesentlichen Elemente dieser Übung auch hier: die Wiederholung des Jesusgebetes, die Konzentration aller Seelenkräfte im Herzen, die von Christus ausgehende Lichtwirkung oder Erleuchtung, die geheimnisvolle Einigung.

Zwar hat der Verfasser zunächst die Absicht, die durch Übung des Jesusgebetes sich vollziehende Einigung des Christen mit Christus zu beschreiben; doch sucht er dieses Erlebnis ausserdem theologisch zu erklären und (wie wir noch sehen werden) durch Beweise zu erhärten. Dabei fällt auf, dass die Darlegung nicht nur, wie in der Einleitung ausdrücklich bemerkt wurde, Gelehrsamkeit und Wissenschaft ausser acht lässt, sondern eine Reihe

(1) Auch sonst erscheint diese Technik bei Hilarion recht reduziert. In den Kapiteln, in denen im einzelnen die Rede von den drei Stufen des Jesusgebetes ist, Kap. 11-13, S. 47-60, von seiner mündlichen, verstandlichen und geistigen Verrichtung, wird bei der verstandlichen Verrichtung bemerkt, man solle die Gebetsworte « vor sich hin » sprechen, vgl. Ps. 15, 8, oder besser in der Brust oder im Halse (S. 55). Die höchste Art der Verrichtung des Jesusgebetes findet nach Hilarion im Geiste statt, « der mit seinem Inhalt das Seelen-Gefühl oder Herz durchdringt und den ganzen Menschen geistig macht » (S. 57); « die innerste, tiefste, traulichste Seite im Menschen heisst Herz. Sie ist nichts anderes als das innere Gefühl der Seele oder überhaupt die Kraft ihrer Empfindungen, wie auch die Psychologie lehrt, dass wir drei Seelenkräfte besitzen: Verstand, Wille und Gefühl » (S. 101). Wir finden also bei Hilarion diese Dreiteilung der geistigen Seelenkräfte, aber auch die alte Trichotomie « Leib, Seele und Geist », die der dreifachen Abstufung des Jesusgebetes zugrunde liegt.

theologisch falscher Ausdrücke enthält. Es ist die Rede von « Christi Wesen », von seiner « gottmenschlichen Natur », vom « Geiste Christi, d. h. seiner Gottmenschheit », vom « geistigen, unsichtbaren Wesen des Herrn Jesus Christus ». Man hat bei dieser Beschreibung den Eindruck, als ob der Verfasser mehrfach vergesse, dass der Mensch kein reiner Geist ist und dass Christus nicht nur die göttliche, sondern auch die menschliche Natur zu eigen hat. Kurz gesagt, die beanstandeten Ausdrücke klingen monophysitisch. Doch sind sie gewiss nicht so gemeint; sie lassen sich wohl auch im Zusammenhang richtig verstehen [1].

Da die theologisch ungenaue Sprache ja nur ein Mittel ist, das nachträglich den Inhalt des voraufgegangenen Erlebnisses andeuten soll, bildet sie allein keinen hinreichenden Grund, die Echtheit des beschriebenen Erlebnisses und seinen wahren mystischen Charakter zu leugnen. Gewiss haben bei Beurteilung der Echtheit zunächst die Normen der Offenbarung und Theologie Bedeutung. Doch muss auch die psychologische Seite beachtet und geprüft werden. Wir schliessen die Möglichkeit der Echtheit des geschilderten Erlebnisses nicht aus. Nur bemerken wir, dass sich Gründe für und wider anführen lassen und uns deshalb eine tatsächliche Entscheidung nicht möglich ist. Für die Echtheit spricht u. a. der Umstand, dass die Darlegung ruhig und friedlich ist, dass alles Andacht, Frömmigkeit, Glaubensgeist atmet, dass aus allen Zeilen des Buches eine tiefe, echte Christus- und Gottesliebe hervorleuchtet. Gegen die Echtheit könnte man vielleicht geltend machen, dass Hilarion seinen Vorgesetzten gegenüber sich nicht genügend gelehrig und gehorsam zeigte (falls das über ihn Berichtete der Wahrheit entspricht). So scheint es auch nach dem Worte des Herrn: « An ihren Früchten könnt ihr sie erkennen » (Matth. 7, 16; 20) gegen die mystische Begnadigung der die Gottheit des Namens verteidigenden Athosmönche zu sprechen, dass anlässlich der Streitigkeiten so viele Menschlichkeiten, Unvollkommenheiten und Leidenschaften zu Tage traten.

Doch untersuchen wir hier nicht die Frage der Echtheit des Erlebnisses, sondern die Frage nach den theologischen Schlussfolgerungen, die Hilarion und seine Anhänger aus diesem Erleben zogen. Es sind vor allem die drei folgenden: 1. im Namen Gottes ist Gott selbst, im Namen Jesu ist Jesus Christus selbst zugegen;

[1] Vgl. unten S. 337; 344.

2. der Name des Herrn ist (gleichsam).der Herr selber; 3. der Name Gottes und Jesu Christi ist nicht von seinem Wesen trennbar. Eine doppelte Identität oder besser Verschmelzung wird behauptet: die zwischen dem Geiste des begnadeten Menschen und dem Geiste Christi (Teilhabe an der göttlichen Natur) und die zwischen Gottes oder Christi Namen und Wesen (Teilhabe des Namens am Wesen). Wie aus einem Vergleich von Punkt 2 und 3 hervorgeht, wird das Verhältnis vom Namen zum Wesen bald mehr als Identität, bald mehr als Unterscheidung, wenn auch bei unzertrennlicher Verbindung gefasst. Die gelegentliche Hinzufügung des mildernden Wortes « gleichsam » und die Bemerkung, dass von der Gebetserfahrung die Rede sei, scheinen allerdings darauf hinzudeuten, dass die doppelte Identität oder Verschmelzung nicht wörtlich zu nehmen ist, dass es sich um ein in menschliche Worte notwendig nur ungenau fassbares gnadenhaftes, mystisches Erleben handelt. Doch werden anderseits die Identität von Name und Person und die Göttlichkeit des Namens gewöhnlich derart betont, dass die Behauptungen Hilarions und noch mehr die seiner Anhänger eben dadurch einen dogmatisch-theologischen Charakter annehmen und deshalb auf ihren Wahrheitsgehalt hin genauer untersucht werden müssen. Zu diesem Zweck ist es angebracht, ein paar grundsätzliche Erwägungen über die Philosophie und Theologie des Namens vorauszuschicken, bevor wir unsere Untersuchung fortsetzen.



Zur Philosophie des Namens.

Im Namen ist gewissermassen die ganze Philosophie enthalten. Im Namen des Menschen steckt die ganze Anthropologie; im Namen Gottes die ganze Theodizee. Die Frage nach dem Wesen und der Natur des Namens ist äusserst komplex. Der menschlichen aus zwei Wesensteilen, Geist und Fleisch oder Seele und Leib, bestehenden Natur entsprechend, bildet das volle menschliche Wort eine Einheit aus je zwei Bestandteilen, einem körperlichen und einem geistigen: dem äusserlichen, durch die Sprechorgane (Stimmbänder, Mund, usw.) hervorgebrachten hörbaren Laut entspricht im körperlichen Teil die dazu gehörige Vorstellung und im geistigen Teil das geistige Wort oder der Begriff. Name heisst das Wort nicht sosehr, insofern es eine Äusserung des Sprechenden ist, als vielmehr, insofern es etwas nennt oder bezeichnet (1). Der Name bedeutet

(1) Lateinisch stammt « nomen » von der Wurzel « no », die « notare », « notum reddere » bedeutet.

also den Gegenstand, die Sache selbst, oder wo es um vernunftbegabte Wesen geht, die Person selbst.

Der Name ist ein Zeichen, ein Sinn-Bild (Sinnenbild), ein Kompendium, ein Inbegriff des Gegenstandes oder der Person. Zu beachten ist auch, dass der gesprochene und gehörte Name durch den Gesichts- oder Tastsinn schriftlich fixiert werden kann, dass der geschriebene oder gelesene Name den gesprochenen und gehörten Laut ersetzen und zusammen mit dem vorgestellten und gedachten Namen ebenso eine leib-seelische Einheit bilden kann. Auf diese Weise werden auch die Schriftzüge eines Namens zum Inbegriff der durch den Namen bezeichneten Sache oder Person. Name im vollen Sinne des Wortes bezeichnet also die körperlich-leib-seelisch-geistige Einheit von geschriebenem, gehörtem, gesprochenem, in der Einbildungskraft (akustisch, visuell oder gefühlsmässig) vorgestelltem und im Geiste begrifflich gefasstem Wort, insofern all dies den Gegenstand (Person oder Ding) selbst bezeichnet. Die Verschlungenheit der Philosophie des Namens ergibt sich aus der Vielgestaltigkeit und dem Ineinander der aufgewiesenen Elemente. Missverständnisse können sich sowohl daraus ergeben, dass man die einzelnen Elemente zusehr von einander trennt, als auch dadurch, dass man sie nicht genügend auseinanderhält (1)

In der Tat ist die Erkenntnis sowohl des Unterschiedes wie auch des Zusammenhanges dieser einzelnen Bestandteile von grosser Bedeutung für unsere Frage. Der Sinn kann nur das Besondere, nicht das Allgemeine erkennen. An sich kann daher das Sinnfällige, Körperliche nicht etwas Allgemeines, sondern nur etwas Besonderes bezeichnen. Damit körperlich-sinnliche Elemente zu Zeichen des Allgemeinen und Geistigen werden, muss ein Geist eine solche Verknüpfung vornehmen. Wir sind damit bei einer Reihe von sprachphilosophischen Problemen angelangt, die im Verlauf der Geschichte der Philosophie eine teils mehr teils weniger bedeutende Rolle gespielt haben:

Da die Namen als sprachlicher Ausdruck ihrer Natur nach willkürliche Zeichen sind, wie schon aus der Verschiedenheit der Sprachen hervorgeht,

(1) Nenne ich, wie es oben geschah, den Namen ein Zeichen, ein Sinnbild oder Symbol, ein Kompendium, einen Inbegriff der Sache oder Person, so ist dabei natürlich zu beachten, dass nicht ein jedes dieser Prädikate ohne weiteres und ganz in der gleichen Weise von den einzelnen Elementen gilt. Kompendium, Inbegriff, Zeichen ist jedes einzelne der aufgewiesenen Elemente und sind alle zusammen; Sinnbild oder Symbol aber können selbstverständlich nur jene Elemente sein, die in der sinnlichen, d. h. körperlich-leiblichen Sphäre liegen. Der rein geistige Begriff, mag er sich auch notwendig auf eine Sinneswahrnehmung oder Vorstellung stützen, kann nicht an sich, sondern nur in figürlichem, übertragenem Sinn ein Symbol genannt werden, insofern nämlich zwischen ihm und dem Gegenstand eine ähnliche, wenn auch nicht gleiche Beziehung besteht wie zwischen geschriebenem, gehörtem, gesprochenem, in der Phantasie vorgestelltem Namen und dem Gegenstand.

fragt sich, wer sie mit bestimmten Erkenntnisgegenständen verbunden hat; es ist die Frage nach dem Ursprung der menschlichen Sprache (Sprachgeschichte, d. h. Sprachentstehung und Sprachentwicklung). Da die Namen als sprachlicher Ausdruck naturgemäss materiell gebunden sind, Gegenstandserkenntnis aber geistig ist, entsteht die im Mittelalter zweimal (im 11. und seit dem Beginn des 14. Jahrhunderts) umstrittene Frage « Nominalismus oder Realismus », d. h. die Frage, welche Entsprechung einerseits zwischen den Namen und Begriffen bestehe, anderseits zwischen den Begriffen und Gegenständen. Und da die menschliche Erkenntnis insbesondere durch rein geistige, strikt universale Begriffe gewährleistet wird, drehte sich der Streit in erster Linie um die Universalbegriffe (1). Gerade der Universalienstreit hat deutlich gemacht, wie wichtig eine genaue Unterscheidung der Namen und Begriffe ist in allgemeine, gemeinsame, besondere, individuelle und generelle, essentielle und existentielle, eigentümliche und analoge, vollkommene und unvollkommene, göttliche und menschliche, usw. usw.

Auf den ersten Blick könnte in unserem Zusammenhang die Frage nach der Bedeutung und dem Wert der Universalbegriffe unwichtig scheinen, da wir die philosophischen Vorfragen einer Theologie des Namens Jesu, also eines individuellen, persönlichen Namens erörtern. Doch kann man mit Recht die Frage aufwerfen, ob es überhaupt menschliche Namen, Worte oder Wörter gebe, die in sich betrachtet nur Individuelles bezeichnen (2). Wenn aber jeglicher menschliche Name an sich irgendwie unbestimmt und allgemein, das konkret Existierende aber bestimmt und individuell ist, wie kann er dann ein geeignetes Mittel zur objektiven Sach- oder Personenerkenntnis sein ?

Schon rein philosophisch entsteht die Frage, wie denn der Name Jesu die zweite Person in Gott bezeichnen könne, wenn der gleiche Name schon vielen andern Menschen vor Jesus von Nazareth gegeben wurde und nach ihm bis auf unsere Tage (in gewissen Ländern, z. B. in Spanien) (3) zahlreichen Kindern gegeben wird, eine Tatsache, aus der ich erkenne, dass der eine Name nicht ein-, sondern vieldeutig ist, dass derselbe Name für Verschiedenes eintritt und dass auf diesen verschiedenen Gebrauch, die verschiedene « suppositio », geachtet werden muss. Ähnlich, wenn der Name « Gott » von Menschenhand gebildeten Götzen und dem einzigen wahren Gott beigelegt wird. Anderseits kann doch sprachlich verschieden lautenden Namen ein und derselbe Begriff (der auf ein und dieselbe

(1) Bekanntlich löst der gemässigte Realismus das Problem durch die Unterscheidung zwischen « id, quod » und « modus, quo » der menschlichen Erkenntnis des Allgemeinen; dieses existiert in den Dingen nicht als solches, sondern nur dem Inhalte des Allgemeinbegriffes nach.

(2) Umstritten ist die Frage, wie der Mensch das Individuelle erkennt.

(3) So auch einem Mönch auf Athos. Siehe KOSVINCEV, *Черный «бунтъ»*, *Историческiй Вѣстникъ*, 1915, I, S. 144.

Sache oder Person hinweist) zugrundeliegen. Der Name Jesus lautet in den verschiedenen Sprachen recht verschieden (Ἰησοῦς, Jesus, Gesù, Иисусъ, usw.), ist aber trotzdem der gleiche. Noch verschiedener klingt lautlich der Gottesname in den einzelnen Sprachen; und doch kann diesen lautlich verschiedenen Namen eine (natürlich nur mehr oder weniger grosse) Anzahl von gleichen Bedeutungen entsprechen.

Zur Theologie des Namens (1).

Die Philosophie und die rein natürliche Wissenschaft geben keine Auskunft über den konkreten Ursprung der menschlichen Sprache. Ohne Zweifel findet die Philosophie des Namens wesentliche Ergänzung in der auf göttlicher Offenbarung gründenden Theologie. Die Theologie, deren Hauptgegenstand Gott ist, die aber menschliche Wissenschaft bleibt, handelt vor allem von Gott und vom Menschen. Gott ist der Schöpfer des Menschen und hat sich und seinen Namen den Menschen geoffenbart, vor allem dadurch, dass sein eingeborener Sohn Mensch wurde und als Mensch zu Menschen redete. Gottes Sohn ist als Gott Gottes ihm wesensgleiches Wort, ist sein Name von Ewigkeit her. Gott Sohn ist Gott, ihm kommen alle göttlichen Eigenschaften und Namen zu: Jahwe, der Herr, der Unendliche, Ewige, Unermessliche usw.; er ist aber auch Mensch und ist als individueller Mensch in die Menschheits-Geschichte eingetreten und hatte als Mensch seinen Namen: Jesus. Er ist der Gott-Mensch: Jesus Christus. Seine Person ist Trägerin aller göttlichen und menschlichen Eigenschaften (« communicatio idiomatum »). Daher wird der Name Jesus Christus zum Inbegriff von Himmel und Erde, Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch, Theologie und Philosophie. Ein menschlicher Name birgt einen unermesslichen Inhalt.

Die Hl. Schrift berichtet uns über das Entstehen der menschlichen Sprache. Der erste Mensch, Adam, benannte alle Lebewesen mit passenden Namen; er war der menschliche Schöpfer der menschlichen Sprache (Gen. 2, 19-20; 3-20). Die Schrift berichtet uns, wie Gott selbst seinen Namen Jahwe enthüllte (Exod. 3), sie belehrt uns, damit wir Gottes Namen recht erkennen und preisen (so vor allem in den Psalmen). In den Büchern der Hl. Schrift des Alten Testamentes wird von Gottes Namen ganz das gleiche ausgesagt wie von Gott selbst. Hiermit hängt die Vorstellung zusammen, dass der Name gleichsam eine Eigenschaft Gottes, gleichsam ein wesentlicher Bestandteil Gottes sei, untrennbar mit seinem Wesen verbunden. Auch in den Schriften des Neuen Testamentes findet sich ein solcher Realismus des Namens, der die Objektivität unserer menschlichen Namen und unserer menschlichen Erkenntnis, vor allem der aus der Offenbarung geschöpften Erkenntnis voraussetzt: « genannt werden »

(1) Vgl. den Artikel über ὄνομα von BIETENHARD, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. V (Stuttgart 1950). S. 242-281.

ist dasselbe wie « sein » (vgl. Luk. I, 31-32) [1]. Die Schrift berichtet, wie der Name des zweiten Adam, Jesu Christi, von den Propheten vorherverkündet war (Is. 7, 14 u. a.), wie der Mensch gewordene Sohn Gottes seinen Namen vom Himmel her erhielt (Matth, 1, 21; Luk. 1, 31) und wie ihm dieser Name bei der Beschneidung gegeben wurde (Luk 2, 21). Im Prolog des Johannesevangeliums wird Jesus Christus geoffenbart als Gottes ewiger Logos, sein Wort oder – was in Gott das gleiche bedeutet – sein Name; er « gab Macht, Kinder Gottes zu werden, jenen, die an seinen Namen glauben » (Joh. I, 12). Jesu Name « ist über alle Namen » (Phil. 2, 9); « kein anderer Name unter dem Himmel ist den Menschen gegeben worden, durch den wir das Heil erlangen sollen » (Apg. 4, 12). Im Namen Jesu geschehen Wunder (Apg. 3, 6 ff). Nicht nur die von Christus eingesetzten heiligen Zeichen (Sakramente), sondern auch die von der Kirche im Auftrag oder in der Vollmacht Christi eingeführten Bräuche und Riten (Sakramentalien) werden « im Namen Jesu », d. h. auf sein Geheiss hin und auch irgendwie unter Nennung und Anrufung seines Namens gespendet. Die Anrufung des Namens Jesu wird in der Schrift als wirksam und heilbringend geschildert.

Doch kommt der Name Jesus nicht als vollständig neues Wort vom Himmel; Gott tut durch Vermittlung von Engeln (Matth. 1, 20-21; Luk. 1, 26 ff.) lediglich seinen Willen kund, dass seinem Mensch werdenden Sohn ein bereits vorhandener menschlicher Name beigelegt werden solle; dieser Name wird als der seine bezeichnet, und er lautet « Jahwe ist Heil » oder kurz « Heiland », « Erlöser », « Retter » (wie Christus « Messias » oder « der Gesalbte » bedeutet). Auch erfindet Gottes Mensch gewordener Sohn – ganz seiner Selbsterniedrigung und seiner erlösenden Sendung entsprechend (vgl. Phil. 2, 5-11) – nicht wie der erste Adam eine neue Sprache, sondern passt sich den gewöhnlichen menschlichen Bedingungen an, ist als Kind stumm und schweigt (« Verbum infans »), lernt in menschlicher Erfahrung von seiner Umgebung, vor allem von der Mutter und dem Pflegevater, die syro-chaldäische Sprache, und in ihr allein spricht er zu Jüngern und Volk.

Die Theologie des Namens Jesu könnte auch in ihrem geschichtlichen Wachsen betrachtet werden, im christlichen Osten wie im christlichen Westen. Zur Zeit der Streitigkeiten um die Lehre des Arius und Eunomius, der Ikonoklasten, der hesychastischen Palamiten. Daneben könnte die Lehre der griechischen, syrischen und lateinischen Väter gestellt werden. Im hohen Mittelalter haben sich um den Namen Jesu verdient gemacht die beiden Kirchenlehrer Bernhard von Clairvaux und Antonius von Padua, sodann Bernhardin von Siena und Johannes von Capistrano und, bereits auf der Schwelle der neuen Zeit, der Stifter der Gesellschaft Jesu, Ignatius von Loyola. Doch wurde von diesen Heiligen der katho-

[1] Vgl. F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, καλέω, S. 651, 1 c): « in S. Scr. saepe *nomine aliquo appellari* dicitur pro *merito ita appellari*, i. e. *esse illud seu cognosci agnoscique tanquam illud, quod nomine indicatur* ».

lischen Kirche weit mehr die Verehrung als die Theologie des Namens Jesu gefördert, ähnlich wie im Mönchtum des Ostens, in der sinaitischen und athonitischen Frömmigkeit. Viel leichter liesse sich – und zwar bei Katholiken, getrennten Ostchristen und auch Protestanten (u. a. bei den Pietisten) – die Geschichte des Kultes und der Anrufung des Namens Jesu, und im christlichen Westen des Festes, als die Geschichte seiner Theologie schreiben.



Auf Grund des Gesagten ist vor allem jedesmal zu unterscheiden, ob vom persönlichen Namen Gottes, d. h. dem Worte, dem Logos, die Rede ist oder vom menschlichen Namen, mit dem wir Gott oder Gottes Sohn benennen; in diesem zweiten Falle ist zu den drei Hauptthesen Hilarions kurz folgendes zu bemerken: 1. Gott (oder Christus) wohnt in seinem Namen, ist in ihm enthalten. Abgesehen von der Allgegenwart Gottes heisst das zunächst nur, dass er darin wohnt, enthalten ist wie das Bezeichnete im Zeichen, im Symbol, wie das Erkannte im Begriff. Ferner ist der Name Jesu ein Mittel, ein Werkzeug, eine Mitursache der Gnade Jesu, der Vereinigung mit Jesus. So gesehen wohnt der Herr in seinem Namen nach Art der Ursächlichkeit, wie die Wirkung in ihrer Ursache, aber auch umgekehrt, wie die Ursache in ihrer Wirkung, da er selbst die Verknüpfung von äusserem Zeichen und innerer Gnade vorgenommen hat. 2. Der Name ist der Herr selber. Die Sprache ist ein notwendiges Mittel des Gedankenausdrucks, des Gedankenaustauschs und der Vergegenwärtigung nicht unmittelbar erkannter Gegenstände. Ist doch der Mensch kein reiner Geist, sondern ein körperlich-geistiges Wesen, das natürlicherweise nur durch Vermittlung der Sinnen- und Körperwelt mit seinesgleichen in Verbindung tritt und sein Wissen bereichert. In der menschlichen Sprache tritt der Name für den Gegenstand ein, ähnlich wie ein Bild an Stelle des auf ihm Dargestellten tritt. Wir sehen ein Bild Christi und sagen: « Das ist Christus ». Wir sehen einen Bekannten und behaupten unter Nennung seines Namens: «Das ist Otto oder Anna». Mit anderen Worten, wir setzen den Namen für die Person ein und umgekehrt die Person für den Namen, wir identifizieren beide. Und doch ist genau genommen Name und Person nicht das gleiche. Eine solche Gleichsetzung ist nur möglich, weil der Name zur Person, ähnlich wie das Bild zum Dargestellten, eine ihm wesentliche Hinordnung und Beziehung hat;

er ist Zeichen, Symbol, Begreifen-Begriff des Gegenstandes selbst, ein körperlich-seelisches-geistiges Hinzielen auf ihn selbst. 3. Der Name Gottes (oder Christi) ist mit seinem Wesen unzertrennlich verbunden. Genau genommen bezeichnet der Name, wo von vernunftbegabten Wesen die Rede ist, direkt die Person und erst indirekt das Wesen oder die Natur. Daher ist es missverständlich von Christus zu behaupten, sein Name sei unzertrennlich mit seinem Wesen verbunden; sind doch in Christus zwei Wesen, das göttliche und das menschliche. Diese ungenaue Redewendung will allerdings nur sagen, dass in Christus, dem Gottmenschen, der Name Jesus unzertrennlich mit dem verbunden ist, was für den Träger dieses Namens wesentlich ist; und dazu gehört nicht nur der Besitz der göttlichen, sondern auch der menschlichen Natur (1). Bezüglich der Unzertrennlichkeit von Name und Person ist festzustellen, dass alle menschlichen Namen Erzeugnisse menschlicher Erfindung sind. Ihre Verknüpfung mit den Gegenständen, Sachen oder Personen, ist menschliches Werk oder, wie wir in bestimmten Fällen durch die Offenbarung wissen, Werk Gottes, seines freien Willens und Wohlgefallens und seiner Vorsehung. Nur in einem einzigen Falle ist die Verknüpfung von Name und Person, Name und Wesen, absolut notwendig und von keiner freien Ursache abhängig: der Sohn ist des Vaters Gedanke, er ist sein Wort, sein Name, der ihn voll und erschöpfend ausspricht, er ist sein wesensgleiches Abbild.

* * *

Wie beweist Hilarion seine Thesen? Dass im Namen Gottes Gott selbst zugegen ist, folgt für ihn sowohl aus der göttlichen Offenbarung wie aus den Begriffen des gesunden Menschenverstandes, vor allem aber aus der Gebetserfahrung (2). Das 4. Kapitel enthält im einzelnen Hilarions Beweise (3). Der nur im Inhaltsverzeichnis (4) angegebene Titel lautet: « Beweise dafür, dass dem Namen ' Jesus ' göttliche Würde zukommt, und dafür, dass für

(1) Vgl. oben S. 329-330.
(2) Vgl. oben S. 326 ff.
(3) Ilarion, S. 15-20.
(4) Ebda., S. 432.

den Gläubigen und den den Herrn Jesus Liebenden der Name gleichsam er selbst ist, der Herr und Heiland ».

Eine Vorbemerkung erinnert daran, dass alle Beweise nur dazu dienen, das in der Gebetserfahrung Erlebte zu bestätigen. Solch ein Erleben übersteige die menschlichen Kräfte, sei ein Geschenk Gottes. Nach dem Zeugnis des hl. Isaak des Syrers (1) gebe es selbst unter den Heiligen keinen Menschen, der nicht dem Wechsel und der Veränderung unterworfen sei. Das Jesusgebet, « die Erinnerung an Gott » – wir würden sagen « der Wandel in Gottes Gegenwart » – gebe die Möglichkeit, wenn auch nicht immer, so doch oft Gottes Gegenwart zu verkosten (2).

Hilarions Denkschema, das er irgendwie in all seine Beweise hineinprojiziert, ist das vom Verhältnis des Sohnes Gottes zu seinem Namen, nicht so sehr umgekehrt das vom Verhältnis des Namens Jesu zum Sohne Gottes (3).

Als Beweise werden verschiedene Stellen der Hl. Schrift wie des Alten, so besonders des Neuen Testamentes angeführt; ausserdem wird auf das Zeugnis des Erzpriesters Johannes von Kronstadt verwiesen und auf die heiligen Väter. Das Schriftargument geht nicht methodisch, sondern assoziativ voran, bleibt überdies vage und unbestimmt.

Allgemein wird verwiesen auf 1 Kor. 6, 17: « Wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm »; ebenso auf 1 Joh. 5, 10. Und unter Hinweis auf Joh. 15, 4-6 (Jesus der wahre Weinstock) wird festgestellt, dass, wer in Jesus Christus bleibt, da Jesus Gott ist, in Gott bleibt und Gott in ihm.

Zum Beweise, dass Gott selbst seinen Namen nicht von seinem Wesen abtrennt, folgt eine Reihe von Schrifttexten: « Und es sprach Moses zum Herrn: offenbare mir deine Herrlichkeit. Der Herr erwiderte: Ich werde dir mit meiner Herrlichkeit vorausgehen und werde über meinen Namen ausrufen: Der Herr ist vor dir » (Exod. 33, 19-20) (4). « Ich will ihm zeigen, wieviel er für mei-

(1) Nestorianer, lebte im 7. Jahrhundert.

(2) ILARION, S. 15.

(3) Vgl. unten S. 342.

(4) Vers 18-19, nicht 19-20. Die russische Übersetzung gibt genau den Text der Septuaginta wieder. Der Urtext aber hat: « Ich werde dir mit meiner Güte vorausgehen und ich werde vor dir den Namen Jahwe aussprechen ».

nen Namen leiden muss » (Apg. 9, 16). « Wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet, weil er an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes nicht geglaubt hat » (Joh. 3, 18). « Doch nun seid ihr abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerechtfertigt im Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes » (1 Kor. 6, 11). « Jesus ist Christus, der Sohn Gottes und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen » (Joh. 20, 31). Hilarion macht nicht einmal einen schwachen Versuch zu prüfen, wie jeweils in den einzelnen Zitaten die Gleichsetzung von Name und Gottheit oder Sohn Gottes, bzw. die Gnadenvermittlung des Namens aufzufassen sei. Aus dem ersten Teil des sogenannten Komma Johanneum (1 Joh. 5, 7): « Drei sind es, die Zeugnis geben [im Himmel: der Vater, das Wort und der Heilige Geist, und diese drei sind eins...] » wird dann der Schluss gezogen, Jesu Name habe von Ewigkeit her existiert: « So ist auch der Sohn Gottes – selbst in seinem äusserst natürlichen, göttlichen Wesen vor der Zeit vom Vater geboren, ihm in allem gleich und eines Wesens mit ihm, und derselbe ist in der ganzen Fülle seiner göttlichen Wesenheit in der hl. Eucharistie, in den christlichen Tempeln: und der gleiche ist in seinem hl. Namen ganz und völlig gegenwärtig mit allen seinen Vollkommenheiten und mit der ganzen Fülle seiner Gottheit » [1]. Nun ist aber in der zitierten Schriftstelle eine solche Schlussfolgerung von der Gegenwart des göttlichen Wortes im Namen gar nicht enthalten. Ausserdem wird die Tatsache mit Stillschweigen übergangen, dass der Sohn Gottes auch ein menschliches Wesen angenommen hat [2], dass er in der Eucharistie auch mit diesem Wesen zugegen ist.

Seine hauptsächlichen Thesen sucht Hilarion sodann aus einem Texte des im Rufe der Heiligkeit verstorbenen Erzpriesters Johannes Sergiev (1829-1908) [3] zu erhärten: « Der Name des Herrn, der Gottesmutter, eines Engels oder Heiligen soll dir die Stelle des Herrn selber vertreten, der Gottesmutter, des Engels und Heiligen; die Nähe deines Wortes bei deinem Herzen soll dir ein Unterpfand und Anzeichen dafür sein, dass der Herr Gott selbst,

(1) ILARION, S. 16.

(2) Ausdrücklich ist hiervon S. 425–426 die Rede. Vgl. unten S. 344.

(3) Vgl. z. B. G. P. FEDOTOV, *A Treasury of Russian Spirituality*, New York 1948, S. 346 ff.

die Gottesmutter, der Engel oder Heilige deinem Herzen nahe ist. Der Name des Herrn ist der Herr selbst – der allgegenwärtige und alles erfüllende Geist; der Name der Gottesmutter ist die Gottesmutter selbst, der Name des Engels der Engel, der Name des Heiligen der Heilige. Wie soll das sein ? Man nennt dich zum Beispiel NN. Nennt man dich mit diesem Namen, dann gibst du gewiss zu, dass du ganz in ihm bist und du antwortest auf den Ruf, d. h. du bist damit einverstanden, dass dein Name du selbst bist mit Seele und Leib; so ist's auch mit den Heiligen, rufst du ihren Namen an, so rufst du sie selber an. Doch haben sie keinen Leib. Was folgt daraus ? Der Leib ist nur die stoffliche Hülle der Seele, ihr Haus, der Mensch selbst jedoch ist die Seele; wenn man auch dich beim Namen ruft, antwortet nicht dein Leib auf den Ruf, sondern deine Seele vermittels des leiblichen Organs. So ist der Name Gottes des Allmächtigen der allgegenwärtige und ganz einfache Gott-Geist selber » (1).

Im Text fällt die spiritualistische Wendung auf, der Mensch selbst sei die Seele, der Leib sei nur stoffliche Umhüllung, nur Haus. Doch berechtigt diese Feststellung noch nicht, einen klaren anthropologischen Irrtum anzunehmen. Kurz zuvor ist ja die Rede von meinem Namen als von mir selbst mit Seele und Leib. Ebensowenig kann dieser Text unseres Erachtens im Sinne der spezifischen Thesen Hilarions aufgefasst werden. Dazu stimmt, dass Fedotov Johannes von Kronstadt nicht als Aszeten oder im eigentlichen Sinne des Wortes als Mystiker, sondern als « betenden Priester » bezeichnet, der, abgesehen von der eigenen Intuition, aus der Hl. Schrift schöpfte: « Er übte keinerlei Technik des betrachtenden Gebets und gründete keine seiner Lehren auf die Philokalia » (2).

Diesem Zeugnis aus jüngster Zeit werden von Hilarion zwei Stellen aus den ersten christlichen Jahrhunderten beigefügt: Im Pastor des Hermas stehen die Worte: « Gottes Sohn, der sich in den letzten Tagen geoffenbart hat, dessen Name aber gross ist und unermesslich und die ganze Welt (im Dasein er-) hält » (3).

(1) Ilarion, S. 16-17. Troickij, S. 154-155. Leider wird nicht angegeben, woher dieser Text genommen ist.

(2) Fedotov, a. a. O., S. 347-348.

(3) Ilarion verweist, S. 17, nur auf « eins seiner Bücher ». Die Stelle findet sich in Kap. 14, Num. 5.

Und Barsanuphius der Grosse [1] erzählt von sich selbst: « Ich kenne einen christusförmigen Menschen, der jetzt und an diesem gebenedeiten Orte lebt, der im Namen seines Gebieters Jesus Christus Wunder zu wirken vermag, nicht geringere als die der Apostel: jegliche unheilbare Krankheit zu heilen, den Himmel zu öffnen und zu schliessen und sogar Tote zu erwecken; doch macht er von dieser Gewalt aus Demut keinen Gebrauch » [2].

Im folgenden soll diese grosse Macht, die heilende und heiligende Wirkung des Namens Jesu bewiesen werden, und zwar aus seiner Ewigkeit und Göttlichkeit und aus seiner Offenbarung in der Zeit. Im « Magnificat » steht das Wort: « Heilig ist sein Name » (Luk. 1, 49), d. h. wo dieser Name ist, da wird alles geheiligt. « Der Name ' Jesus ' wurde von Ewigkeit her bewahrt im dreifaltigen Ratschluss der unergründlichen Gottheit, auch vor dem Tage seiner Offenbarung in der Welt » [3]. Sobald sich aber dieser Name in der Welt offenbarte, zeigte er seine grosse Macht: « Während tiefes Schweigen – so steht im Buche der Weisheit, 18, 14-15, – ringsum alles umfing und die Nacht in schnellem Lauf bis zur Mitte gekommen war, da fuhr dein allmächtiges Wort vom Himmel hernieder, vom Königsthron,... mitten in das dem Verderben geweihte Land » [4]. Dieses « Niedersteigen des Wortes Gottes », das persönlich gedacht wird, bringt Hilarion [5] in Zusammenhang mit der Menschwerdung und folgert: « Also wurde der heiligste Name Jesus, den der Erzengel Gabriel als Namen des Gottes-Wortes auf die Erde brachte, von Ewigkeit her im Geheimnis der dreifaltigen Gottheit bewahrt..., und wenn der Name Jesus dort weilte, so ist er folglich auch Gott, weil dort nichts Geschaffenes sein kann. Dorthin wagen auch die Engelchöre nicht sich niederbeugend hinzuschauen [6]. Selbst die Cherubim und Sera-

[1] Gestorben um 540. Von Geburt war er Ägypter; er lebte im Kloster des Abtes Seridus zwischen Gaza und Askalon. Der Athosmönch Nikodemus Hagiorita hat 1816 (zu Venedig) seine Briefsammlung, von der über 800 Briefe erhalten sind, veröffentlicht.

[2] ILARION, ebda.

[3] ILARION, S. 17.

[4] Es ist die Rede vom Tode der Erstgeborenen in Ägypten.

[5] Wie übrigens auch die lateinische Liturgie; die Antiphon zum Magnificat in der 1. Vesper und der Introitus des Sonntags in der Oktav von Weihnachten.

[6] Im Russischen « приникнуть ». Vgl. 1 Petr. 1, 12.

phim, die dem Throne Gott Sabaoths am nächsten stehen, verhüllen ihr Antlitz vor dem dreifachleuchtenden Licht und vor der unbegreiflichen Grösse der Gottheit. Dort hat niemand sein Antlitz gesehen noch auch kann er es sehen (1), weil dort in unzugänglichem Lichte ganz allein Gott in seiner dreifaltigen Einheit wohnt » (2).

Die Beweisführung ist naiv-realistisch: Der Name Jesus war von Ewigkeit in der Dreifaltigkeit, also ist er Gott. Es wird gar nicht untersucht, auf welche Art dieser Name in Gott gegenwärtig war, noch auch wird zwischen verschiedenen Möglichkeiten einer solchen Gegenwart unterschieden. Auch, dass Jesu Name mit « seiner göttlichen Wesenheit » verbunden ist, wird von Hilarion auf Grund der gleichen Argumente behauptet: « Auf welchen Grund gestützt könnten wir den Namen Jesus Christus von seinem göttlichen Wesen abtrennen und ihm nicht jene Ehre zuerteilen, die ihm als Gott selbst und als dem Sohne Gottes gebührt, wenn er ewig in den unerforschlichen Abgründen der göttlichen Urwesenheit zugegen war ? Allein dadurch, dass er Gott ist, ist ihm auch allmächtige Kraft eigen, die grosse und äusserst ruhmreiche Taten hervorbringt, selbst unabhängig von der Heiligkeit des Lebens jener Menschen, die ihn aussprechen » (3).

Dass im Namen Jesus Gottes Allmacht wirke und er deshalb Gott selbst sei, soll dann aus einzelnen Stellen hervorgehen: « Herr, Herr ! haben wir nicht in deinem Namen geweissagt, in deinem Namen böse Geister ausgetrieben, in deinem Namen viele Wunder gewirkt ? » (Matth. 7, 22). Apg. 19, 11ff.: Die sieben Söhne eines jüdischen Hohenpriesters Skeuas versuchen, während Paulus in Ephesus weilt, vergeblich « über die von bösen Geistern Besessenen den Namen des Herrn Jesus anzurufen ». « Meister, wir sahen, wie einer in deinem Namen böse Geister austrieb » (Luk. 9, 49). Gott der Vater « hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist » (Phil. 2, 9-11). Selbstverständlich fehlen auch nicht die klassischen Stellen aus der Apostelgeschichte: 3, 3-5 (die Heilung des Lahmen am Eingang des Tempels durch Petrus und Johan-

(1) Vgl. Joh. 1, 18 und 1 Tim. 6, 16.

(2) Ilarion, S. 18. Der Verfasser spricht den Engeln im Himmel – nach der Lehre der palamitischen Theologie – die unmittelbare Anschauung des Wesens Gottes ab.

(3) Ilarion, S. 18.

nes); 9, 31-35 (die Heilung des Äneas); 16, 16-18 (Paulus in Philippi treibt im Namen Jesu aus einer Sklavin einen Wahrsagegeist aus). Diese Herrlichkeit und diesen die ganze Welt erfüllenden Lichtglanz des Namens Jesus Christus, des einzigen Namens, der an der Gottheit teilnimmt, hat aber schon der « Gottesvater » und Prophet David (1) vor langer Zeit vorausgesehen und in seinen Psalmen vorausverkündet. So in Psalm 71, 17-19; 148, 11-12; 112, 1-3; 137, 2 (2).

Zusammenfassend stellt Hilarion dann fest, dass auf dem Namen Jesus Christus der ganze rechte Glaube ruht, jeglicher Gottesdienst, die kirchliche Liturgie, die kirchliche Ordnung, der Ritus, das Gebet: « Denn es gibt nur einen Gott und einen Mittler zwischen Gott und den Menschen: den Menschen Jesus Christus » (1 Tim, 2, 5); und « wenn ihr den Vater in meinem Namen um etwas bittet, so wird er es euch geben » (Joh. 16, 23) (3).



Noch klarer tritt Hilarions Auffassung am Schluss seines Buches hervor, wo er sich mit einer Rezension (der ersten Auflage seines Buches) auseinandersetzt. Man hatte eingewendet, der Name Jesus dürfe nicht vergöttlicht werden, er diene nur als Mittel zur Einigung mit dem Herrn (4). Göttlich sei nicht der menschliche Name Jesus, sondern nur der seine Gottheit bezeichnende Name « Sohn Gottes ». Hilarion antwortet, auch der Name Jesus sei ewig. Er beruft sich dabei wieder auf Schriftstellen. So auf Offenbarung 13, 8: « das Lamm, das geschlachtet ist seit Anbeginn der Welt » (vgl. 1 Petr. 1, 19-20) u. ä. Alles, was im Ratschluss Gottes vorhanden ist, so das Geheimnis der Erlösung, sei dort von Ewigkeit her. Charakteristisch ist, dass Hilarion die communicatio idiomatum auf den realistisch gefassten Namen ausdehnt. Dafür beruft er sich auch auf den Metropoliten Filaret und auf Hebräer 13, 8: « Jesus Christus ist derselbe, gestern und heute und in Ewigkeit ». Der Name Jesus sei nicht geringer als alle anderen Gottesnamen des Sohnes.

(1) ὁ Θεοπάτωρ Δαβίδ: MAXIMUS CONFESSOR, *PG* 91, 113 A.
(2) ILARION, S. 19.
(3) Vgl. ILARION, S. 20. Tieffromm ist der letzte Abschnitt.
(4) Ebda., S. 424-431.

Hilarion sieht das Verhältnis des Namens (Jesus Christus) zum Sohne Gottes ganz ähnlich dem der angenommenen Menschennatur zu ihm, d. h. im Sinne einer Aufnahme in die hypostatische Union oder umgekehrt einer Inkarnation. Ähnlich wie eine menschliche Natur nahm Gottes Sohn auch einen menschlichen Namen an; wie er dadurch das menschliche Wesen vergöttlichte, so auch den Namen: « Genau im gleichen Sinne nennen wir den Namen Jesus Gott und schreiben ihm alle göttlichen Vollkommenheiten zu, Eigenschaften und Eigentümlichkeiten, wenn wir ihn für nicht abtrennbar, sondern für eins mit dem Eingeborenen halten » (1). Besonders aber betont Hilarion, dass nach dem Gebrauch der Hl. Schrift Name und Wesen unzertrennlich sind, dass eins für das andere eingesetzt wird: « Der Name liegt im Wesen des Gegenstandes selbst und verschmilzt mit ihm in eins » (2). Um Hilarion hier nicht misszuverstehen, muss beachtet werden (3), dass er mit dem durch den Namen Jesus ausgedrückten Wesen oder besser Wesentlichen eben das meint, was den Gottmenschen zu einem solchen macht: die eine Person des göttlichen Wortes in den beiden Naturen, der göttlichen und der angenommenen menschlichen. So erklärt sich zum Teil, wie Hilarion vorher, ohne eigentlich monophysitisch zu denken, vom «Wesen Christi», von seinem « gottmenschlichen Wesen », seiner « Gottmenschheit » usw. reden konnte.

Dies wird gerade zu Beginn der folgenden Erwägung klar: Wenn schon das noch nicht verherrlichte Fleisch Christi vor der Auferstehung « um der Durchdringung der Naturen willen » an der göttlichen Ehre teilhat und zur Einheit mit Gott aufgenommen wurde, dann um so mehr der Name Jesus, der geistig und unsichtbar und nur durch Verstandesvorstellung erkennbar ist und deshalb als nicht stofflich Gott näher steht (4). Übersehen wird hier jedoch, dass der Name auch, ja zunächst aus körperlichen Elementen besteht und dass er zuerst von andern Menschen, die nicht mit der zu bezeichnenden Person identisch sind, gebildet wird.

(1) Ebda., S. 426; vgl. den ganzen Zusammenhang und den Text oben S. 326 ff.

(2) Ebda., S. 426.

(3) Vgl. oben S. 329-330.

(4) Ebda., S. 427.

Zur Erläuterung verweist Hilarion auf die Ähnlichkeit zwischen Name und Bild: Die Ehre zielt immer auf das Urbild, das Vorbild, d. h. auf den Dargestellten oder Genannten [1].

Das Hauptargument entnimmt er wieder der Erfahrung des Jesusgebetes: Wäre der Name von Jesu göttlicher Person getrennt, so könnte der Betende nicht die Einheit des Selbstbewusstseins wahren, so müsste der Gedanke sich spalten und sich bald dem Namen, bald der Person zuwenden. Überdies brauche es dazu keiner Verstandesbeweise, sondern nur der inneren Erfahrung des geistlichen Lebens und hauptsächlich des Glaubens, dass eben im Namen Jesus der Heiland selbst gegenwärtig sei: « Wer an ihn glaubt, kann in seinem Namen jegliches Wunder wirken, im Bewusstsein, dass er selbst in seinem hochheiligen Namen gegenwärtig ist » [2].

Die göttlichen, erhabenen und uns unzugänglichen Namen des Sohnes Gottes liegen uns jedoch nicht so nahe wie der Name Jesus, d. h. der Name des Erlösers der Menschen. Gleichwohl macht Hilarion unter Hinweis auf Makarius, Metropolit von Moskau, darauf aufmerksam, dass der künftige Erlöser zweimal vom Propheten Jeremias Jahwe [3] genannt werde, Jer. 23, 5-7 und 33, 14 [4]. Demnach – so folgert er – kommt beiden Namen, Jahwe und Jesus, die gleiche Ehre zu, da sie der gleichen Person, dem menschgewordenen Worte gehören [5].

In der gleichen Rezension wendet sich Hilarion ferner gegen die Unterbewertung der Tugend des Gebetes. Man könne im Gebet auf den höchsten Stufen zwar nicht die Seligkeit des Himmels erreichen, aber im Augenblick dieses Gebetes – gemeint ist selbstverständlich vor allem das Jesusgebet – nicht sündigen, « so dass das Gebet uns die Möglichkeit gibt, jenen glückseligen Zustand zu erlangen, der vom Erstgeschaffenen im Paradies verloren ward » [6].

[1] Ebda., S. 428. Vgl. BASILIUS, *De Spiritu Sancto*, *PG* 32, 149C: ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει.

[2] Ebda., S. 428.

[3] Genauer « Adonai », « Herr ».

[4] MAKARIJ, *Введенie въ богословie*, S. 168.

[5] Ilarion, S. 429.

[6] Ebda., S. 430-431.

Antonius (Bulatovič)

Hauptanwalt der neuen Lehre in einer russischen Einsiedelei auf dem Athos wurde Priestermönch Antonius, mit Familiennamen Bulatovič. In der Welt war er Rittmeister im Regiment der Leib-Garde-Husaren des Zaren gewesen (1). Seine Gegner halten ihn für den Hauptschuldigen am Entstehen der « neuen Sekte » und am Aufruhr auf Athos. Erst weigerte er sich, die neue Lehre zu verteidigen; aber später setzte er sich für sie mit ganzem Eifer ein. Nach dem Zeugnis seiner Gegner der Theologie völlig unkundig, begann er seine schriftstellerische Tätigkeit. Unter dem Pseudonym « Святогорецъ » (« Bewohner des Heiligen Berges ») schrieb er im April 1912 seinen ersten Artikel « Über die Verehrung des Gottesnamens ». Mehrere Briefe richtete er zur Selbstverteidigung an Erzbischof Antonius von Wolhynien (2). Bei dieser Gelegenheit warf er diesem eine Häresie vor. Archimandrit Hieronymus, der Obere des Antonius (Bulatovič) drang in ihn, vom Schreiben abzulassen und Erzbischof Antonius um Verzeihung zu bitten. Bulatovič weigerte sich unter dem Vorwand, dass er mit dem Schwert des Geistes gegürtet die Häresien niederkämpfen müsse. Mit Schmähreden gegen seinen Obern verliess er die Einsiedelei und wählte sich den bereits betagten Priestermönch Parthenius zum geistlichen Vater, der aber im Verlauf des Streites zur Gegenseite überging.

Bulatovič machte sich mit Eifer ans Werk, die Lehre Hilarions zu verteidigen. Auf einer Schreibmaschine schrieb er seine Artikel, die dann vervielfältigt und unter den russischen Mönchen in den Einsiedeleien und im Panteleimonkloster verbreitet wurden. Ihm halfen seine Anhänger und Schüler. Gemeinsam durchsuchten sie Schrift und Väter nach Stellen, die ihre Lehre zu stützen schienen, exzerpierten diese Stellen und füllten mit ihnen ihre Schriften an.

Den Gegnern fiel an der neuen Lehre besonders auf, dass ihrzufolge Gottes oder Jesu Wohnen im Namen wie eine neue Mensch-

(1) Siehe das Bild im Artikel E. N. Kosvincev, *Черный « бунтъ »*, *Историческій Вѣстникъ*, 1915, I, S. 139 ff.; 470-487; 145 (dort auch S. 153 und 475 ein Bild Hilarions); vgl. auch Pachomij, *Исторія Аѳонской смуты* etc., S. 17 ff.

(2) Chrapovickij, gest. 1936.

werdung aufgefasst wurde und dass im Prolog des Johannesevangeliums der Logos nicht so sehr mit der Person des Wortes als mit dem Namen Jesu identifiziert erschien (1).

Priestermönch Antonius selbst hat die Hauptpunkte seiner Lehre kurz in einer Eingabe an den Heiligen Synod (vom 5. Februar 1914) zusammengestellt im Buche « Herrlichkeit des Namens, Theologisches Material zum dogmatischen Streit über den Gottesnamen nach den Dokumenten der Verehrer des Namens », Petersburg 1914 (2):

« 1) Der Name Gottes im weitesten und geheimnisvollsten Sinne dieses Wortes wird in der Heiligen Schrift und bei den heiligen Vätern als gleichbedeutend mit dem Namen ' Wort Gottes ' verstanden; d. h. ' Name Gottes ' bedeutet ' Sohn Gottes '.

2) Gottes Name im engeren Sinne dieses Wortes bezeichnet verschiedene Benennungen Gottes, die durch Gott dem Menschen geoffenbart wurden, mit denen wir Gott nach seinen gottgeoffenbarten Eigenschaften benennen. Den in diesem Sinne verstandenen Namen Gottes gebührt gleiche Ehre wie den Worten (3) Gottes, die geheimnisvoll Geist und Leben, d. h. die göttliche Tätigkeit der Gottheit in sich schliessen; wer sich diese Tätigkeit dadurch zu eigen macht, dass er diese Worte durch den Glauben aufnimmt, den heiligt sie, erleuchtet ihn zum Heile und macht ihn der Gottheit teilhaftig. In diesem Sinne haben wir das Recht, den Namen Gottes Gott selbst zu nennen, denn in ihm nehmen wir die Gottheit der göttlichen Energie auf, und in dieser Energie der Gottheit nehmen wir in unbegreiflicher und unausdenklicher Weise Gott selbst in uns auf. Gerade im streng dogmatischen [Sinne ist Gottes Name, verstanden im Sinne der göttlichen Offenbarung, die Energie der Gottheit und die Gottheit.

3) Der Name Gottes ist eine göttliche Kraft, die nach Herrscherart wirkt. Der Name Gottes ist in Gott und Gott ist in seinem Namen.

4) Der Name Gottes ist nicht nur heilig, sondern, in Übereinstimmung mit dem orthodoxen Katechismus, heilig in sich.

5) Durch den Namen des Herrn Jesus Christus und das Zeichen des Kreuzes heiligen wir uns in den Sakramenten.

6) Der Name ' Jesus ' ist ein Name über alle Namen, nicht als grösser im Gegensatz zu den anderen Gottesnamen, sondern als ein Name, der am vollständigsten die Eigenschaften der Menschenliebe Gottes und der Rettung des gefallenen Menschen durch Gott enthüllt. Der Name Jesus bezieht sich in gleicher Weise auf seine Gottheit wie auf seine Menschheit. Der Name Jesus ist von Ewigkeit her. Der Name Jesus ist nicht ein ein-

(1) PACHOMIJ, S. 20.
(2) S. 62-64.
(3) Russisch: глаголы.

facher, nichtsbedeutender Eigenname, sondern ist die vollkommenste Benennung des Sohnes Gottes, voll tiefsten verborgenen Sinnes.

7) Die Evangelienbücher und überhaupt jede Inschrift (1) des Namens Gottes und der Worte Gottes und jede Inschrift des Kreuzes des Herrn sind in gleicher Weise anbetungswürdig wie die heiligen Ikonen.

8) Es ziemt sich nicht, die Namenszüge (2) und die Laute des Namens als heilig an sich, als mit selbständiger heiligender Kraft begabt, oder als Gottheit oder Energie der Gottheit zu verehren; denn die Namenszüge und die Laute des Namens, und ebenso ein zufälliger Gedanke an Gott, sind Erzeugnis der menschlichen Tätigkeit. Aber sie sind heilig, insofern sie Gott nennen; doch die Wahrheit über Gott, auf die Verstand und Herz des Menschen, wenn er Gott anruft, sich erstrecken, die Wahrheit, die in den Namen und Worten Gottes verborgen ist, obschon dies nicht immer und nicht von allen wahrgenommen werden kann, diese Wahrheit ist immer die in sich selbst heilige Gottheit und ist eine heiligende Kraft, wann es Gott gefällig ist ».

Zwar wird in diesem Überblick die Lehre von der Identität des Namens Gottes mit dem Wort oder dem Sohne vorangestellt. Doch liegt das Charakteristische der Namentheologie Bulatovičs im 2. Punkt. Genau wie Hilarion lehrt er die ewige Präexistenz des Namens, das Wohnen Gottes in ihm, seine Identität mit Gott, die Untrennbarkeit des Namens von Gottes Wesen. Ausserdem aber setzt er den Namen Gottes gleich mit der im palamitischen Sinne verstandenen Energie, dehnt die palamitische Theologie auf den Namen Gottes und den Namen Jesus aus. Hierin geht er also über die Thesen Hilarions hinaus, der zwar kein eigentlicher Vertreter des theologischen Palamismus war, aber durch die Unausgeglichenheit seiner Grundthesen (3) der neuen Lehre den Boden bereitet hat. Für Bulatovič ist der Name göttliche Energie und daher nach seiner Auffassung Gott selbst. Er sieht in der gleichen Linie Gottes Eigenschaften, Tätigkeit, Offenbarung, seine Worte, seine Namen.

Der Sinn von Punkt 7-8 scheint folgender zu sein: Alles Materielle am Namen – der geschriebene oder gesprochene oder gehörte Name – ist nicht absolut, sondern nur relativ verehrungswürdig, ähnlich den heiligen Bildern oder Ikonen, denen kein absoluter, sondern nur ein relativer Kult gezollt wird. Bulatovič meint hier

(1) Russisch: надписание.
(2) Russisch: имяначертанія.
(3) Siehe oben S. 330-331; 336-337.

etwas sehr Richtiges: Das Wesentliche am Namen kann nicht der willkürlich wechselnde und in den einzelnen Sprachen tatsächlich verschiedene materielle Bestandteil sein; das Wesentliche am Namen ist eben das Relative. Schriftzeichen und Laute sind an sich menschliche Dinge; relativ heilig werden sie durch ihre Namensfunktion; absolut heilig ist nur das im Namen Enthaltene, durch ihn Ausgedrückte, Bezeichnete, das, wofür der Name eintritt, was jedesmal ein besonderer Aspekt Gottes oder Gott selber ist.

Die Verehrer des Namens unterscheiden im Anschluss an die Lehre der heiligen Väter Gedanken, die der Tätigkeit des Verstandes entspringen, die vom Schutzengel, vom Heiligen Geist oder vom bösen Geist, vom Teufel eingegeben sind. Besonders stellen sie menschliche Gedanken und Namen den von Gott eingegebenen Gedanken und den Gottesnamen gegenüber. Diesen von Gott inspirierten Gedanken und den Gottesnamen schreiben sie vorweltliches, ewiges Dasein zu, Göttlichkeit (1); diese ewigen « Ideen » werden zu Mitteln der Gotteserkenntnis, wenn sie dem Menschen bekannt – nach scholastischer Terminologie würden wir sagen: wenn sie ihm eingegossen – werden (2). Präexistenz der Gottesnamen, speziell des Namens Jesus, bedeutet für sie das gleiche wie objektive, reale Existenz. Der Name ist für sie nicht nur eine symbolische Redefigur wie etwa die von der « Hand », dem « Auge » oder dem « Antlitz » Gottes (3).

Für Bulatovič entsteht die Frage, wie die Verbindung zwischen den objektiv existierenden Namen und dem menschlichen Subjekt hergestellt werde. Seine Antwort lautet: durch die Anrufung des Namens. Objektiv – so behauptet er – ist der Name Jesus immer im Herrn. Subjektiv unterscheidet er verschiedene Arten

(1) In den verschiedensten Wendungen wird die Göttlichkeit des Namens umschrieben: Gottes Name ist allgegenwärtig wie sein Wesen. Im Namen Gottes ist seine einfache Wesenheit. Gott ist ganz in jedem Gebetswort, besonders in den Namen, die sich auf ihn beziehen. Insbesondere im Namen Jesu ist Christus mit Seele und Leib und mit seiner Gottheit. Christus der Auferstandene ist allgegenwärtig (verwiesen wird auf Röm. 10). Jedes inspirierte Wort, sei es aktiv oder nicht, jeder Name Gottes trägt in sich die Gottheit der göttlichen Energie. Bulatovič, S. 18; 28; 38; 88.

(2) Bulatovič, S. 58-59; 88.

(3) Bulatovič, S. 8; 16; 38. 40; 52 f.

von Anrufung: eine bewusste und unbewusste (diese letzte nicht notwendig unwirksam) oder nicht voll bewusste; eine nutzbringende, nutzlose oder sogar verderbliche. Die einfache Anrufung, das einfache Aussprechen des Namens Jesus ist rein menschliche Tätigkeit. Doch die « im Geiste und in der Wahrheit » (Joh. 4, 23) vorgenommene Anrufung ist dasselbe wie Jesus selbst, wie Gott selbst (1). Diese gnadengewirkte Anrufung oder dieses Bekenntnis wird als Tätigkeit des Betenden beschrieben, der durch sein Tun in seinem Herzen und seinem Verstande sich des angerufenen Namens bewusst wird; es ist eine bewusste, aufrichtige, von allen Seelenkräften bewirkte, vom Glauben, von der Hoffnung und von der Liebe durchwaltete Anrufung. Wer so Gott anruft, ist sich einer Eigenschaft Gottes bewusst und der Wahrheit als bewirkt durch göttliche und seine eigene menschliche Bestimmung (2).

Dass Bulatovič überzeugter Anhänger des Palamismus ist, geht nicht nur aus seinen eigenen ausdrücklichen Worten hervor (3), sondern aus seiner gesamten Theologie des Namens. Palamitisch ist im Grunde seine Unterscheidung zwischen 1. ewigem, ungenanntem Namen und 2. Gottes Wahrheit, Offenbarung, Tätigkeit, Energie: d. h. Gottes genanntem Namen; dazu kommen bei Bulatovič noch 3. die menschlichen Elemente im Namen: Gedanke, Wort, Laute, Buchstaben (4).

Betrachten wir diese Dreiteilung etwas näher im einzelnen:

1) Der ewige, ungenannte Name ist die göttliche Wesenheit, die die Strahlen ihrer Herrlichkeit, d. h. ihre Energien in die Geschöpfe aussendet (5). Wie Gregorius Palamas lehrt auch Bulatovič, dass Gott einfach ist und doch geteilt – d. h. in Wesenheit und Energien. Bulatovič spricht sogar von Gottes « vollkommenster Persönlichkeit », von seiner « einzigen Persönlichkeit »; der Name Gottes sei nicht eine von dieser Persönlichkeit getrennte andere

(1) Bulatovič, S. 7; 56-57.
(2) Ebda., S. 22-25.
(3) Ebda., S. 59-60; vgl. 30. Vgl. unsern Artikel *Die Bedeutung des Palamismus in der russischen Theologie der Gegenwart, Scholastik* 26 (1951), Heft 3, S. 390-412; 395 ff.
(4) Vgl. Bulatovič, S. 53.
(5) Ebda, S. 53; 33-34.

Persönlichkeit, sondern nur ihr Glanz und ihre Ausstrahlung (1). Die Namen Gottes sind nicht ausserhalb Gottes, sondern sie sind die untrennbar mit seiner Wesenheit verbundene göttliche Tätigkeit. Jesu Namen ist zwar Gott, aber nicht die göttliche Wesenheit (2).

2) Gottes genannter Name ist die göttliche Energie, Gottes Wahrheit, Offenbarung oder Tätigkeit. Nach Bulatovič ist eben die Lehre von den göttlichen Energien grundlegend für die Auffassung von der Göttlichkeit des Namens (3). In zahlreichen Wendungen und Bildern wird dies Thema in den Schriften der Verehrer des Namens erläutert. Gottes Name ist Wahrheit, wird wie die Sonne in unzähligen Spiegeln, d. h. Worten zurückgestrahlt und erleuchtet und erwärmt so die Herzen (4). Die Namen Gottes und der Name Jesus sind Leben und Licht, die von Gott ausgehen, sind Tätigkeiten der Gottheit, sind Gott selbst (5). Jesu Name ist geoffenbarte Wahrheit, d. h. Tätigkeit im Worte Gottes des Offenbarers und deshalb Gott selbst (6). Das Taborlicht – nach palamitischer Auffassung eine der göttlichen Energien – und die Erinnerung an das Taborlicht sind göttliche Energien (7). Hierher gehört auch die Gnade – ebenfalls nach Palamas eine der hauptsächlichen Energien: Im Sakrament der Firmung wird die Energie des Hl. Geistes empfangen (8). Gott bringt die Namen, mit denen er selbst benannt wird, tätig hervor: daher werden sie zugleich mit der Gottheit und Dreifaltigkeit angebetet (9). Solche Namen sind Edelstein, Senfkorn, Weinstock, Sauerteig, Hoffnung, Glaube (10).

(1) Ebda., S. 30-31; 54; 58. Später spricht auch Bulgakov in Gott von einem einzigen dreieinen Ich, einer absoluten Person und ausserdem von drei Ich, d. h. den drei Personen des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes; so im *Утѣшитель*, Paris 1936, S. 53 Anm.; 169; 173; vgl. unsere Besprechung des Buches in *Or. Chr. Per.* 3 (1937) S. 674 ff.

(2) Bulatovič, S. 6; 32-33.

(3) Ebda., S. 60.

(4) Ebda., S. 5.

(5) Ebda., S. 6.

(6) Ebda., S. 32-33; 33-34.

(7) Ebda., S. 34-35; 36-37; 59.

(8) Ebda., S. 38.

(9) Ebda., S. 71-72.

(10) Ebda., S. 74.

Besonders ist hier auf folgenden Umstand zu achten, durch den das schon reichlich verschlungene Denken der Verehrer des Namens noch verwickelter wird: Einerseits wird behauptet, Gottes Wesenheit habe keinen Namen, sei unbenannt; anderseits werden aber sowohl Gottes Wesenheit wie seine « Ausgänge », d. h. seine Energien, ausdrücklich Licht genannt (1). Einerseits soll gerade das Wesen Gottes unbegreiflich und unnennbar sein; anderseits dehnt Bulatovič diese Eigentümlichkeit des Wesen auch auf die Energien und Namen aus: Gottes Namen ist wie sein Wesen der Vernunft unbegreiflich, dem menschlichen Verstande unzugänglich, in gewisser Weise unerforschlich (2). Unter dieser Rücksicht sieht man nicht mehr, wozu denn dann noch die palamitische reale Unterscheidung von unerkennbarem Wesen und erkennbaren Energien dienen soll (3).

3. Von Gottes Wesen und Namen sind die menschlichen Elemente des Namens zu unterscheiden. Bulatovič und seine Anhänger betonen, dass menschliche Worte verschieden seien, je nachdem sie auf Geschöpfe oder Gott angewendet werden; sie unterscheiden, wie wir gesehen haben, Buchstaben und Laute als geschöpfliche Einkleidung des Namens Gottes von seinem « Wesen », d. h. vom Inhalt des Namens. Doch machen sie diese Unterscheidung nur, um auf die Einwürfe ihrer Gegner antworten zu können, und bleiben in ihrer Anwendung nicht folgerichtig. Die eigentlich philosophische Frage interessiert sie nicht. Bulatovič macht gegen Erzbischof Nikon, der nach seiner Auffassung die Namen nominalistisch, nicht realistisch fasst, geltend, eine solche Ansicht bilde ein schwankendes Fundament: Selbst in der Philosophie sei die Frage nach der Realität oder Nominalität der Ideen überhaupt noch nicht entschieden (4).

Seinen Gegnern schreibt Bulatovič verschiedene Auffassungen zu. Erzbischof Nikon sehe im Namen nur ein Bild in der Vorstellungskraft des menschlichen Geistes, ein abstraktes, subjektiv gedachtes Bild, das aber ausserhalb des Bewusstseins nicht exi-

(1) Ebda., S. 67 f.; 69, z. T. unter Berufung auf Symeon den Jüngeren Theologen. Sind etwa « Licht », « Persönlichkeit », « Wesen » keine Namen ?

(2) Ebda., S. 84; 85; 88; 96.

(3) Vgl. unten zur Lehre des Nysseners.

(4) Ebda., S. 53.

stiere (1). Troickij dagegen lasse im Namen ein Stück objektiver göttlicher Offenbarung zu, die Energie der Gottheit und die Gottheit (2)

Wie schon beim Versuch, Gottes « ungenannten Namen », d. h. seine Wesenheit, vom « genannten Namen » oder der Energie abzugrenzen, so geraten Bulatovič und seine Anhänger ebenfalls in Schwierigkeiten und verwickeln sich in Widersprüche, wo es gilt, die göttliche Tätigkeit von der menschlichen in Ursache und Wirkung zu unterscheiden. Dies mag durch zwei Beispiele erläutert werden. Bulatovič hält die Predigt der Apostel für eine Tätigkeit der Gottheit, weil sie von Gott inspiriert ist, da nicht die Apostel selbst, sondern der Hl. Geist durch ihren Mund gesprochen habe. Zwar gibt er zu, dass in ihnen die menschliche Stimme Wirkung der menschlichen Tätigkeit sei; die Gedanken aber, die sie in ihre Worte hineinlegten, seien eine Tätigkeit des Hl. Geistes. Ja jeglicher Ausspruch des Evangeliums und jegliches menschliche von Gott inspirierte Wort sei Frucht der Gottheit und daher ungeschaffen. In diesem Sinne verteidigt sich Bulatovič gegen das Schreiben des Heiligen Synods: « Das Synodalschreiben sieht in der Frucht der Apostelworte ein Geschöpf, wir dagegen sehen in dieser Frucht ihrer Worte Gott. Hierin widerspricht das Synodalschreiben sich selbst. Es anerkannte die auf Tabor verkündete Wahrheit von der Energie der Gottheit, doch wie konnte diese gleiche Wahrheit, nachdem die Apostel sie in ihr Gedächtnis aufgenommen hatten, sich in ein Geschöpf verwandeln ? Es entsteht die Frage: darf man die Frucht der göttlichen Energie als Geschöpf ansehen, wie das Synodalschreiben es tut, uns des Pantheismus beschuldigend, weil wir jedes von Gott inspirierte Wort über Gott Gott nennen ? » (3). Zweites Beispiel: Mit Recht wird von Bulatovič ein Unterschied zwischen Götzendienst und Aberglauben einerseits und dem orthodoxen Bilderkult anderseits hervorgehoben: die den Bildern gezollte Verehrung ist nicht absolut, geht nicht auf die Materie, sondern ist relativ, ist zum Himmel gerichtet. Unter Berufung auf Theodor Studita wird der Name als gleichsam natürliches, unzertrennlich mit dem Gegenstand ver-

(1) Vgl. darüber Erzb. NIKON. *Великое искушение*, S. 854 f.; 859 f.; 861; 867.

(2) BULATOVIČ, S. 52-53; 54; 59; 60. Vgl. unten S. 371-372.

(3) Ebda., S. 36-37.

bundenes Bild bestimmt (1). Es wird betont, dass nicht der Kreuzesbaum, nicht die Buchstaben oder Laute des Namens Jesu göttlich seien, sondern nur das Wesen des Namens (2). Dann aber heisst es wieder zwischendurch: zwar sei nicht Gott der Name, aber der Name sei Gott, wogegen die Bilder nicht Gott seien (3).

Die gleiche, ständige Vermengung von absolut und relativ, von göttlicher Ursache und geschöpflicher Wirkung, und der gleiche Mangel an konsequenten Unterscheidungen machen sich in Bulatovičs Schrift- und Väter-beweisen bemerkbar. Vorherrschend ist dabei ein naiver Namenrealismus.

Der Schriftbeweis: Aus den verschiedensten Stellen der Hl. Schrift des Alten und besonders des Neuen Testamentes wird geschlossen, dass Gottes Worte Samen seien, aktiv, göttliche Energien, göttliche Tätigkeiten. Mit Nachdruck wird betont, dass die Ausdrücke der Hl. Schrift über die Gottesnamen wörtlich zu nehmen seien (4). Wenn z. B. der Herr den Pharisäern zuruft: « Ihr Schlangen- und Natterngezücht » (Matth. 23, 33), so müssten diese Worte im Zusammenhang betrachtet werden und bezeichneten so Gottes Gericht und Zorn als göttliche Handlungen. Aus Stellen wie Joh. 16, 13-14 oder Matth. 10, 19-20 (« Wenn man euch ausliefert, so macht euch keine Sorge, wie oder was ihr reden sollt; in jener Stunde wird euch eingegeben werden, was ihr reden sollt. Denn nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Geist eures Vaters ist es, der in euch redet »), Stellen, die in ihrer Identität – Reden des inspirierten Menschen gleich Reden des Geistes – wörtlich genommen werden, soll folgen, dass die vom Hl. Geist inspirierten Gedanken göttliche Tätigkeiten seien (5). Oder « Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben » (Joh. 6, 63), d. h. nach Bulatovič, sie sind göttliche Tätigkeit, Gott selber (6). Dass Gottes Name (besonders der Name Jahwe) ewig sei, wird unter Berufung auf Is. 42, Exod. 3, 14, auch Joh. 17, 6; 26; Matth. 1, 21, gefolgert (7), ebenso aus Exod. 13, 15; Is. 56, 5; Ps. 71, 17 (8).

(1) Verwiesen wird, BULATOVIČ S. 82, auf *Св. Θеодоръ Студитъ*, Ausg. der Petersburger Geistl. Akad., 1907, S. 129.

(2) Ebda., S. 94-96.

(3) Ebda., S. 90; 95. Vgl. unten S. 42.

(4) Z. B. BULATOVIČ, S. 39-40 und vorhergehende Seiten.

(5) BULATOVIČ, S. 58.

(6) Ebda., S. 83.

(7) Ebda., S. 83.

(8) Ebda., S. 85.

Zum Beweis, dass Gottes Name dasselbe sei wie Gottes Wille, Tätigkeit, Ehre, Herrlichkeit, werden angeführt Ps. 8, 2; Apg. 2, 38 (1); dafür dass Gottes Name unerforschlich sei wie seine Wesenheit, wird verwiesen auf Joh. 20, 31; 1, 12; 1 Joh. 3, 23 (wo jedoch nur vom Glauben an den Namen Jesu die Rede ist) (2).

Wie die Lehre der Hl. Schrift wird auch die Lehre der *Überlieferung* realistisch aufgefasst: Gottes Worte werden wie Energien überliefert, nicht nur wie Worte über Gott (3). Die heilige Überlieferung ist eine Quelle, aus der die Lehre der Kirche und des Hl. Geistes über den Namen hervorströmt (4).

Der Beweis aus den heiligen Vätern. Zahlreiche Stellen aus alten und neueren Vätern und Heiligen des christlichen Ostens werden angeführt, besonders häufig aus den Werken der Gegner des Eunomius, gewöhnlich aber ohne den zum Verständnis nötigen Zusammenhang. Diese Zeugen sind: Athanasius, Basilius, Gregor von Nyssa, Gregor der Theologe, Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Hesychius von Jerusalem († nach 451) (5); auch zwei lateinische Väter: Ambrosius und Hieronymus; dann der Abt Isaias († 488), Barsanuphius († um 540), Ps. Dionysius-Areopagita, Maximus der Bekenner, Theodor Studita (759-826), Symeon der Jüngere Theologe, Theophylakt von Bulgarien; ferner die Mönche Ignatius und Kallistus Xanthopulos (deren Schriften u. a. in der Philokalia enthalten sind), die Philokalia selbst; sodann Demetrius von Rostov († 1709), Paisius Veličkovskij (1722-1794), Tychon von Zadonsk ehemals Bischof von Voronež (1724-1783), Johannes von Kronstadt († 1908).

Bei all diesen Autoren suchen die Verehrer des Namens Beweise und Bestätigungen für ihre Thesen: Der Name Jesus ist Wille, Herrlichkeit, Ehre; er existiert objektiv; er besitzt grosse Kraft und Macht; er ist Gott selbst; der Name (und die Stimme) des Vaters ist sein eingeborener Sohn; man muss unterscheiden

(1) Ebda., S. 86.
(2) Ebda., S. 96.
(3) Ebda., S. 35-36.
(4) Ebda., S. 72.
(5) Ob es sich um eine Verwechslung mit dem später lebenden Sinaimönch Hesychius handelt, ist zu ersehen aus *Слав. Доброт.*, Teil 2, Kap. 170, Moskauer Ausg. 4, 1840, auf die BULATOVIČ S. 59 verweist.

zwischen göttlicher Wesenheit und Namen Gottes; Jesu Name ist Gott, nicht aber die göttliche Wesenheit; Gottes Wesen ist schrecklicher als sein Name; Gottes Name ist dasselbe wie seine Eigenschaft; die menschlichen Worte sind verschieden, je nachdem sie auf die Geschöpfe oder auf Gott angewendet werden; der Name ist ein Bild des Gegenstandes; Gott hat keine Stimme, er ist erhaben über Laute und Bilder; die menschliche Vernunft und das menschliche Wort sind von Gott durch einen unendlichen Abstand getrennt; Gottes Name ist wesentlich heilig; usw. usw.

3. *Die Gegner der neuen Lehre.*

Bulatovičs « Apologie » wurde am 18. Mai 1913 vom russischen Heiligen Synod verurteilt. Die für das Urteil des Hl. Synods massgebenden Referenten waren Erzbischof Nikon (1), Erzbischof Antonius (2) und Professor S. V. Troickij (3). Bulatovič hält sie alle für mehr oder weniger voreingenommen (4), für seinen Hauptgegner aber den Erzbischof Antonius, den er vergeblich aus der Zahl seiner Beurteiler auszuschliessen versuchte (5).

Am ausführlichsten handelt Troickij über den Namen-Jesu-Streit. Er schrieb eine Reihe von Artikeln im « Beiblatt zu den Kirchlichen Nachrichten » (6), die er dann 1914 zusammenfasste und in Petersburg unter dem Titel « Über die göttlichen Namen und die Namenvergöttlicher » (7) veröffentlichte.

In der Einleitung bemerkt er, dass er im Auftrage des Hl. Synods schreibe gegen eine falsche Lehre, eine subtile, aber eigentliche Häresie. Der Kampf sei schwer, weil die vom Athos vertriebenen Mönche in Russland überall im Glorienschein des Martyriums und der ungerechten Verfolgung ihre Lehre verbreiteten. Dazu komme, dass diese Mönche ihre eigene Sache viel besser verstünden als die häufig der Theologie unkundigen Priester und daher

(1) Früher Bischof von Vologda. Visitator des Hl. Synods auf Athos.

(2) Damals Bischof von Wolhynien.

(3) Später in Bulgarien; er schreibt neuerdings im Moskauer Patriarchatsblatt. Er weilte mit Erzb. Nikon als Visitator auf Athos.

(4) *Имяславіе*, S. 48 ff.; 52 ff., 56 ff. Vgl. über sie die Bibliographie.

(5) Ebda., S. 48.

(6) *Прибавленія къ Церковнымъ Вѣдомостямъ.*

(7) *Объ именахъ Божіихъ и имябожникахъ.*

von diesen nicht widerlegt werden könnten. So will Troickij mit seinem Buche zu Hilfe kommen, und zwar den Priestern, den Obern der Klöster, den Mönchen und den Theologen (auch jenen, die zuerst wähnten, mit der neuen Lehre sei eine neue Epoche angebrochen, die sich nun aber für keine der beiden Parteien zu entscheiden wagten).

Troickij behandelt zuerst die überlieferte kirchliche Lehre von den Namen im allgemeinen und den göttlichen Namen im besonderen, und zwar im Anschluss an Gregor von Nyssa, der sich am eingehendsten mit dieser Frage beschäftigt hat; er zieht aber Basilius, Johannes Chrysostomus, Gregor den Theologen und andere hl. Väter zum Vergleich heran. Nach demselben Einteilungsprinzip legt er die Lehre seiner Gegner dar, erst über die Namen im allgemeinen, dann über die göttlichen Namen im besondern. Was Gregor von Nyssa über die Namen, vor allem die Gottesnamen, schrieb, gilt zum Teil auch von den Verehrern des Namens. Neu ist jedoch u. a. an ihrer Lehre, dass sie den Namen personifizieren, dass sie von der Tätigkeit des Namens reden, dass sie zahlreiche neue Zeugnisse anführen. Als Grundlage seines Urteils über die neue Lehre beabsichtigt Troickij vor allem die Werke der Verteidiger der heiligen Bilder und des 7. allgemeinen Konzils vorauszusetzen, der autoritativen Verkünder der rechtgläubigen Doktrin über die Natur, die Wirksamkeit und den Kult der heiligen Bilder. Über die Lehre des Priesters Johannes von Kronstadt, die noch keine authentische kirchliche Billigung besitze, handelt Troickij getrennt. Es folgen noch Angaben über den weiteren Verlauf der Kontroverse. Am Schluss werden die 6 wichtigsten den Streit betreffenden Dokumente der byzantinischen und russischen Lehrautorität im Wortlaut angeführt.

Zuerst berichtet also Troickij von der Lehre des Nysseners über die Namen im allgemeinen. Gregor, der zur Verteidigung der Lehre seines Bruders Basilius zur Feder gegriffen hatte, bekämpft die Arianer, besonders Eunomius. Nach Gregors Meinung hängt Eunomius in seiner Lehre von den Namen besonders von Platon und Aristoteles ab, will er die Philosophie Platons zum kirchlichen Dogma machen. Der Theorie des Eunomius zufolge drücken alle Namen und Worte die göttlichen Ideen von den Dingen aus, mit anderen Worten ihr Wesen. Die Namen existierten vor der Schöpfung der Dinge und Menschen. Gott schuf dadurch, dass er diese das Wesen der Dinge ausdrückenden Namen aussprach. Alle Namen der Dinge sind den Menschen von Gott geoffenbart worden. Da Gott in

seiner Vorsehung unserem Geist die Namen eingab, können wir mit ihrer Hilfe leicht die Dinge selbst, ja ihre Wesenheiten erkennen. Insbesondere drücken die Namen Gottes das Wesen, die Natur Gottes aus. Gott selbst hat sie sich beigelegt und den Menschen geoffenbart; und der echte Name Gottes vermittelt eine adäquate Erkenntnis Gottes und der göttlichen Wesenheit. Der Mensch erkennt Gott vermittels eines solchen Namens, wie Gott sich selbst. Dieser wahre und echte Name Gottes, der aber nur Gott dem Vater zukommt, ist « der Ungezeugte ».

Gregor von Nyssa widerlegt vor allem in seiner umfangreichen Schrift gegen Eunomius alle Teile und alle Beweise dieser Theorie: Die Namen stammen nicht von Gott, sondern von den Menschen, die sie mit Hilfe der ihnen vom Schöpfer gegebenen Fähigkeit gefunden haben. Dies ergibt sich aus der Natur der menschlichen Namen. Gott bedarf keiner Namen. Ausführlich legt Gregor dar, wie das, was in der Schrift vom Reden Gottes zum Menschen erzählt wird, zu verstehen sei. Gott hat sich in menschlichen Worten geäussert. Gott hat nicht eigentlich neue Worte offenbart; sondern die Worte, die in der Schrift « offenbart » genannt werden, existierten längst vorher als menschliche Worte oder Namen. Wenn in der Hl. Schrift berichtet wird, Gott habe dies oder jenes gesagt oder zu den Menschen gesprochen, so ist dies figürlich und bildlich zu verstehen. Nach Gregor heisst dies nichts anderes als dass Gott seinen Willen angezeigt und seine Tätigkeit geoffenbart habe (1).

Dies alles wird von Troickij noch ausführlicher im Anschluss an Gregor von Nyssa auf die göttlichen Namen angewandt: Alle drei Argumente, die Eunomius dafür vorbringe, dass die Namen Gottes und vor allem der Name « der Ungezeugte » (ἀγέννητος) das Wesen der Gottheit selbst ausdrücke, seien von Gregor als falsch erwiesen worden: sein Schriftbeweis, die Behauptung, dass alle jene Namen dasselbe bedeuteten und dass diese Namen positiver Natur seien (2). Nach ausführlicher Behandlung der einzelnen Namen – besonders: Jahwe, Gott, Vater, Sohn und Hl. Geist, Jesus Christus (dieser letzte komme dem Sohn erst nach der Menschwerdung zu) (3) – schliesst dann Troickij: « Also ist die ganze von Eunomius geschaffene Theorie von den göttlichen Namen falsch. Kein Name Gottes ist Gott und drückt seine Wesenheit oder Natur noch auch seine Eigenschaften oder Tätigkeiten aus. Die Namen Gottes sind lediglich von Menschen geschaffene Zeichen, die auf Gottes die Welt oder den Menschen betreffenden Eigenschaften oder Tätigkeiten *hinweisen*. Die von Eunomius geltend gemachten Namen des 'Ungezeugten' oder des 'Herrn' bilden hierin keine Ausnahme » (4).

Sehr klar, aber zum Teil in überspitzter Formulierung fasst Troickij die Lehre des hl. Gregorius von Nyssa über die göttlichen Namen zusammen: « Man kann also von den göttlichen Namen dasselbe sagen,

(1) Troickij, S. 1-16.
(2) Ebda., S. 33, Kol. 2.
(3) Ebda., S. 40-42.
(4) Ebda., S. 42, Kol. 2.

wie von allen Namen überhaupt. Wie alle Namen, so sind auch die Namen Gottes nicht von Gott, sondern vom Menschen als einem geistig-leiblichen Wesen gebildet, gebildet einerseits durch seine geistige Fähigkeit, seine Vernunft, anderseits durch seine leiblichen Stimmorgane. Gott selbst aber hat keine Namen und bedarf ihrer nicht. Deshalb ist kein göttlicher Name ewig; alle Gottesnamen erschienen erst mit dem Erscheinen der Menschen. An sich sind die Gottesnamen, wie auch alle andern Namen, nur eine kurzfristige physische Erscheinung, sind Laute, die durch unsere Stimmorgane hervorgebracht werden und zugleich mit der Bewegung der Luft verschwinden, aber mit diesen Lauten verbindet die menschliche Vernunft ihre Vorstellungen von Gott; infolgedessen erscheinen sie für uns als Symbole (1) Gottes. Jedoch stehen die Namen Gottes als Symbole Gottes viel weiter entfernt von ihrem Urbild als die Namen der übrigen Gegenstände von ihren Gegenständen, so dass einerseits unsere Vorstellungen von Gott nicht seiner Wesenheit entsprechen, sondern seinen Tätigkeiten, und auch das nur zum Teil, anderseits aber all unsere Worte auf Grund sinnlicher Vorstellungen gebildet sind und untauglich sind zum Ausdruck von Vorstellungen über Gott. Auf diese Weise sind die Namen Gottes nur Hinweise auf Tätigkeiten und Eigenschaften Gottes. Deshalb gibt es, im strengen Sinne, gar keine Gottesnamen und kann es nicht geben, und die Hl. Schrift lehrt, wenn sie die von Menschen erfundenen Gottesnamen braucht, zu gleicher Zeit, dass der wahre Name Gottes nur der Name ‘ der Seiende ’ ist, worunter sich der Gedanke verbirgt, dass Gott über alle Namen ist. Anerkennen, dass Gott keinen Namen hat, ist notwendige Bedingung der wahren Gotteserkenntnis und der wahren Frömmigkeit, insofern nur bei einer solchen Anerkennung demütiger Glaube und Aufnahme der Gnade möglich sind, die dem Menschen eine Erkenntnis von Gott auf dem Wege unmittelbarer, lebendiger Gemeinschaft mit ihm geben. Ja nur wenn man dies anerkennt, erhalten unsere Ideen und Worte von Gott eine gewisse Wahrheit, während ohne dies Anerkennen der Versuch, das unbegrenzte Sein in einem einzigen Worte zu beschliessen, sich als Versündigung gegen es offenbart: Dieses Wort oder diese Idee erweist sich im wesentlichen als Idol, das bei Eunomius Gott ersetzt » (2).

Man hat den Eindruck, dass Troickij die Gedanken Gregors von Nyssa in Richtung auf den späteren Palamismus zusammenfasst: Gottes Namen seien nur Symbole, nur Hinweise auf Gottes Tätigkeiten, nicht auf sein Wesen; Gott sei über alle Namen erhaben. Mit der Vernunft könne Gottes Natur nicht erkannt werden, nur durch Erfahrung. Die

(1) Symbole: eine sehr ungenaue Wiedergabe der Worte, die Gregor von Nyssa an den von Troickij zitierten Stellen tatsächlich gebraucht. Z. B. *Contra Eunomium*, *PG* 45, 1045 B: καθάπερ « σήμαντρά τινα »; oder 1108 D: οὐδὲν τῶν ὀνομάτων οὐσιώδη καθ’ ἑαυτὸ ὑπόστασιν ἔχει, ἀλλὰ « γνώρισμά τι καὶ σημεῖον » οὐσίας τινὸς καὶ διανοίας γίνεται πᾶν ὄνομα, αὐτὸ ἐφ’ ἑαυτοῦ μήτε ὑπάρχον, μήτε νοούμενον. (Die Anführungszeichen sind von uns).

(2) Troickij, ebda., S. 44-45.

erst später von den Scholastikern klarer herausgearbeitete Wahrheit, dass und wieweit wir Gott, ja Gottes Wesen auch mit der natürlichen Vernunft und ihren Begriffen – die durchaus nicht nur Vorstellungen und Symbole sind – klar, wenn auch nur unvollkommen und analog, erkennen können, tritt bei Troickij, aber auch in der Polemik des Nysseners gegen Eunomius in den Hintergrund, was aber durchaus nicht bedeutet, dass Gregor keine Gotteserkenntnis durch die natürlichen Kräfte der Vernunft zuliesse (1).

(1) Gregors Schrift *Contra Eunomium* findet sich bei MIGNE, *PG* 45 (neue, kritische Ausgabe W. JAEGER, Berlin 1921-22, 2 Bände), auf die Troickij im allgemeinen sehr gewissenhaft verweist. Die Frage, inwieweit Gregor im Kampf gegen Eunomius dem theologischen Palamismus den Boden bereitet hat, müsste einmal auf breiterer Grundlage untersucht werden. Nützliche Hinweise finden sich in den Studien, die F. Diekamp, E. von Ivánka, H. von Balthasar, A. Lieske dem Nyssener gewidmet haben, auch in dem im Westen unbeachtet gebliebenen Werke von Viktor NESMELOV, *Das dogmatische System des heiligen Gregor von Nyssa* (*Догматическая система святаго Григорія Нисскаго*), Kasan 1887, 635 + XV Seiten.

Im allgemeinen lässt sich wohl folgendes sagen: Selbst in der Schrift gegen Eunomius betont Gregor gelegentlich, dass der Mensch doch irgendeine Erkenntnis der göttlichen Natur besitzt (z. B. *PG* 45, 956C-957A), dass jede gesunde Verstandestätigkeit nach Vermögen auf die Erkenntnis und Schau der seienden Dinge (τῶν ὄντων) abzielt (*PG* 45, 1101C-D). Anderseits hat Gregor im Kampf gegen Eunomius ohne Zweifel die Unmöglichkeit, das Wesen Gottes zu erkennen, übersteigert. Mit Recht stellt NESMELOV (S. 153-154) fest, dass alle seine diesbezüglichen kategorischen Urteile nur verständlich sind in ihrer Beziehung zur gegenteiligen Behauptung des Eunomius von der vollen Begreifbarkeit des göttlichen Wesens. Gregors Gedanke erhält dadurch den Charakter des Fliessenden, Unausgeglichenen, Widerspruchsvollen – wenn man will, des Paradoxalen oder Antinomischen. Einerseits redet er beständig vom Wesen und der Natur Gottes (was doch wenigstens irgend eine Kenntnis voraussetzt); anderseits aber wird gewöhnlich die Unerkennbarkeit des göttlichen Wesen derart überbetont, dass Gregor eigentlich überhaupt kein Recht mehr hätte, von Wesen und Natur in Gott zu sprechen. Hierin ist Gregor Vorläufer des Palamismus. Gregor reisst Seins- und Wesenserkenntnis auseinander: Von Gott können wir nur erkennen, dass er ist, nicht was oder wie er ist (z. B. *PG* 45, 957 A); dabei bleibt die Korrelativität der menschlichen Seins- und Wesenserkenntnis unbeachtet, auch die Tatsache, dass jede geistige Erkenntnis irgendwie Wesenserkenntnis ist. Auch durch die scharfe Gegenüberstellung von unerkennbarem Wesen Gottes und seinen erkennbaren (aber doch auch unbegreiflichen) Tätigkeiten (Energien) ist Gregor Wegebereiter des Palamismus. Dunkel bleibt ferner bei Gregor, wie später bei den Palamiten, das Verhältnis der geschaffenen Wirkungen zur Tätigkeit und zum Wesen Gottes, d. h. die Art, wie aus den Wirkungen und Geschöpfen die Tätigkeit Gottes, bzw. der tätige

Trotz dieser mehr negativen Stellung in der Frage nach der Erkenntnis der Namen betont Troickij, dass die Gottesnamen im Unterschied von den übrigen Namen Symbole Gottes selber seien und deshalb verehrt werden müssten. Der Kult religiöser Symbole sei eines der Grunddogmen des Christentums. Gregor von Nyssa übernehme, wo er von der Erklärung des Ursprungs und der Bedeutung der Namen zur Erklärung der Frage nach der Beziehung des Menschen zu den Namen Gottes übergeht, gleichsam die Rolle des Eunomius (1).

Troickij sieht in der Lehre der Verehrer der Namen eine menschliche Verirrung. Man habe Papiergeld für reines Gold genommen. Worte und Namen seien nicht eine Verdoppelung des Gegenstandes, sondern nur Zeichen und Symbole. Platon habe der antiken naiven Anschauung durch seine Ideen- und Namenlehre eine philosophische Grundlage gegeben (2). Diese Lehre, die mehr Aufmerksamkeit den Begriffen als der Erfahrung schenke, habe sich in der Wissenschaft verhängnisvoll ausgewirkt, habe ausserdem der Vergötterung von Symbolen und dem Götzendienst, auch der Magie Vorschub geleistet. Paulus habe sich in seiner Rede auf dem Areopag gegen diesen Irrtum gewandt (Apg. 17). Später sei dieser Irrtum des öfteren wiederholt worden, besonders von den Arianern Aetius und Eunomius. Die falsche Lehre sei auf dem 2. allgemeinen Konzil verurteilt worden. Im gegenteiligen Sinne bewege sich der Irrtum der Bilderstürmer, die gegen gewisse Symbole, nämlich die Bilder, aufgestanden seien, aber andere Symbole, wie die göttlichen Namen und das Kreuz, zugelassen hätten. Weitere Versuche, die Theorie Platons zu erneuern, seien von Johannes Italus (3) und Barlaam Calaber (4) unternommen worden. Nun aber werde in unseren Tagen der alte Irrtum erneuert; die Lehre der Verehrer des Namens ähnele derart jener des Eunomius, dass man sie neue Eunomianer nennen könne.

Gott erkannt werden könne. Einerseits erscheinen Gottes Attribute als mit Gott identisch, wird jede Zusammensetzung in Gott geleugnet (z. B. *PG* 45, 609 B; 1077 B-C-D; 1097 Aff.); anderseits werden in Gott stufenweise als unterschieden gefasst Tätigkeiten (ἐνέργειαι), Vermögen (δύναμις), Wille (βούλημα) und Vollmacht der göttlichen Natur (ἐξουσία τῆς θείας φύσεως) (*PG* 45, 960 C-D; vgl. 988 A-B-C-D). Alles in allem fehlt jedoch bei Gregor von Nyssa das, was den eigentlichen Kern des theologischen Palamismus ausmacht: die Lehre vom nicht nur gedanklichen, sondern vom wirklichen, realen Unterschied zwischen Wesen und Attributen in Gott.

(1) TROICKIJ, S. 45, Kol. 1. Τὰ μυστικὰ σύμβολα: *PG* 45, 877-881 sind die Riten und Sakramente der Kirche, vor allem Eucharistie und Taufe (880A-B), bei deren Spendung und Empfang die göttlichen Namen angerufen werden.

(2) Ebda., S. 47, Kol. 1.

(3) Vgl. P. E. STEPHANOU S. J., *Jean Italos, philosophe et humaniste, Or. Chr. An.* 134, Rom 1949.

(4) Vgl. oben S. 324 Anm. 2.

Die Ähnlichkeit sieht Troickij folgendermassen: Wie Eunomius gründen die Verehrer des Namens ihre Lehre von den göttlichen Namen auf die Lehre von den Namen im allgemeinen. Sie sehen zwischen Namen und Gegenständen ein gewisses geheimes Band und behaupten, kein Objekt könne ohne Namen sein. So Hilarion, so auch Bulatovič. Dagegen nimmt Troickij Stellung: « Kein einziger Gegenstand bedarf an sich einer Benennung, sondern die Benennungen der Gegenstände sind nur für uns nötig, um unsere Gedanken über den Gegenstand anderen Menschen mitzuteilen; doch hatten die Gegenstände selbst, bevor der Mensch sie benannte, keinerlei Namen. Das Band zwischen dem Gegenstand und dem Namen existiert nicht ausserhalb von uns, sondern nur in uns, im Menschen, der dem Gegenstand diese oder jene Benennung gibt, und deshalb kann der Gegenstand mit jedem beliebigen Namen oder überhaupt nicht benannt werden, und bleibt doch der gleiche, der er war » (1). Nach Troickij hat nicht Gott die Namen festgesetzt, sondern der Mensch hat sie mit seiner Erfindungsgabe ersonnen; der Zusammenhang zwischen Gegenstand und Namen ist in keiner Weise innerlich, sondern hängt einzig vom Nutzen der Menschen ab, die allerdings die Namen nicht leicht abändern oder ändern sollen, damit einer den anderen nicht missverstehe. Ironisch bemerkt Troickij zur Bekräftigung seines Beweisganges, dass trotz verschiedener Namen der Gegenstand der gleiche bleibe: seine Gegner seien doch die gleichen geblieben, obschon ihr grösserer Teil ein- oder zweimal, beim Empfang des kleinen und des grossen Schemas, den Namen gewechselt habe und sie alle erst Orthodoxe waren und genannt wurden, dann Namensverehrer und schliesslich, so vom Hl. Synod genannt, Vergöttlicher des Namens (2).

Allerdings scheint Troickij einen Umstand zu übersehen oder wenigstens seine Bedeutung zu verkleinern, dass nämlich der Mensch im Durchschnitt sich kaum sprachschöpferisch oder sprachändernd betätigt, dass er die Sprache, die Sprachen als etwas Objektives, d. h. mit dem Gegenstand schon Verknüpftes vorfindet. Das Band, das Name oder Wort mit seinem Objekt verbindet, ist objektiv innerhalb jener Ordnung, in der der Mensch in besonderer Weise schöpferisch tätig sein kann und objektive Werte als Ergebnis seines freien Willens hervorbringen kann, d. h. in der moralisch-juridischen, objektiv-objektivierten Ordnung, die zwar keine physische, aber doch ihre eigene moralische Realität besitzt. Es ist jenes Gebiet, das Hegel dem « objektiven Geiste » zuweist (3).

(1) Troickij, ebda., S. 50, Kol. 1-2.

(2) Ebda., S. 53, Kol. 1-2.

(3) Vgl. *System der Philosophie*, III. *Die Philosophie des Geistes*, *Hegels sämtliche Werke*, Ausgabe Glockner, Band 10, 2. Aufl., Stuttgart 1942, S. 382 ff.

Mit Recht wendet sich Troickij gegen die Schriftbeweise seiner Gegner, u. a. gegen ihre Deutung Cyrills von Alexandrien [1]. Wenn dieser aus der Tatsache, dass der Sohn die « Stimme » des Vaters ist, schloss, dass Gott sich einen Namen geben konnte, so handelte es sich hierbei um die zweite Person in Gott als Hypostase, während die Verehrer des Namens sich die « Stimme » des Vaters als « ähnlich unserer menschlichen Stimme » vorstellten [2]. Klarer hätte Troickij allerdings sagen müssen: « ähnlich den palamitischen Energien ».

Den Unterschied zwischen der Lehre des Eunomius und jener seiner Gegner sieht Troickij nur darin, dass Eunomius als näheren und eigentlicheren Namen Gottes « ἀγέννητος » bezeichne, die Verehrer des Namens aber den Namen Jesus. Dieser Name ist nach Hilarion unzertrennlich mit der Person des Gott-Menschen verbunden, ja enger mit Gott verbunden als die menschliche Natur Christi mit der Gottheit [3]. Ganz im gleichen Sinne wie Hilarion äussert sich der Priestermönch Alexius [4].

In Kapitel 4 [5] geht Troickij im einzelnen auf die Lehre der Neuerer über die göttlichen Namen ein, abermals auf ihre Ähnlichkeit mit der Lehre des Eunomius und ihre Nichtübereinstimmung mit der Patristik und der Wissenschaft. Alle Beweise werden kritisch untersucht. U. a. leugnet Troickij, dass der Name Jesus den Sinn aller göttlichen Namen in sich enthalte, dass dieser Name von Ewigkeit her existiere, dass die göttlichen Namen, auch die von Gott geoffenbarten und nach Art selbständiger Ideen verstandenen, göttliche Tätigkeiten seien. Er zeigt, wie die angeführten Texte zum Teil entstellt wiedergegeben werden, zum Teil aber von Gott selbst, nicht von seinen Namen handeln. Er behauptet, die Lehre seiner Gegner über Tätigkeit und Verehrung der göttlichen Namen gleiche der Lehre der Rabbiner vom Memra. Er widerlegt die Ansicht, dass die Funktion der Namen nicht mit der Funktion der Bilder verglichen werden könne, und weist die Auffassung zurück, dass der Name Gottes aus eigener Kraft Wunder

(1) Verwiesen wird auf die russische Übersetzung der Werke CYRILLS, Teil II, Moskau 1882, S. 15.

(2) TROICKIJ, ebda., S. 51ff.

(3) Vgl. oben, S. 344.

(4) *Stimme aus der Zelle des geistlichen Vaters* (*Голосъ изъ кельи старца*) S. 4. — TROICKIJ, S. 54.

(5) TROICKIJ, S. 55-151.

wirke und das Gebet, die Bilder und Sakramente heilige oder weihe (1).

Einige der Neuerer legen bei der Beweisführung mehr Gewicht auf die Tatsache, dass Gott *Namen* zu eigen hat, andere betonen mehr, dass es sich um *göttliche* Namen handelt. Im Grunde aber läuft alles immer wieder auf denselben Gedankengang hinaus: « Gott hat wie alles, was existiert, seinen Namen. Während jedoch alles ausser Gott seinen Anfang in der Zeit nahm, ist Gott ewig, und infolgedessen sind auch seine Namen ewig, da er nicht ohne Namen sein kann. Also sind die Namen Gottes, im Unterschied von allem übrigen, gleichewig wie Gott, Gott selbst gab sich Namen und diese Handlung, mit der Gott sich selbst einen Namen beilegt, ist eine Tätigkeit Gottes. Die Tätigkeit Gottes ist von Gott unabtrennbar und heisst Gottheit oder Gott, und infolgedessen muss auch der Name Gottes als göttliche Tätigkeit Gott genannt werden. Gott selbst hat den Menschen seine ewigen Namen offenbart, und eine solche Offenbarung Gottes ist göttliche Tätigkeit und daher auch Gott, und auch die geoffenbarten Namen Gottes sind als göttliche Tätigkeit Gott » (2).

Offenbar sei dies eine Neuauflage der Lehre des Eunomius. Wenn die Verehrer des Namens entgegnen, dass sie in den göttlichen Namen nicht die göttliche Wesenheit selber sehen, sondern nur Gottes Attribute und Tätigkeiten, so sei darauf zu antworten, dass auch Eunomius nicht behauptet habe, die göttlichen Namen seien Gottes Wesen; er habe nur gesagt, sie drückten als Gottes Tätigkeit sein Wesen aus. Troickij weigert sich entschieden die palamitische Theologie auf die göttlichen Namen auszudehnen, d. h. anzuerkennen, dass die göttlichen Namen göttliche Tätigkeiten seien; sei nämlich dieser Satz richtig, so folge mit logischer Notwendigkeit, dass die Namen dann als göttliche Tätigkeiten oder Manifestationen das Wesen Gottes ausdrücken (3).

Im Gegensatz zu den Verehrern des Namens behauptet Troickij, dass nicht die Namen Wunder wirken, Gnaden im Gebet, bei der Bilderweihe, bei Spendung der Sakramente verursachen, sondern dass Gott selbst mit Hilfe der Namen als heiliger Symbole

(1) Kurz ist alles S. 145 ff. zusammengefasst.

(2) TROICKIJ, S. 55.

(3) TROICKIJ verweist auf Gregorius Palamas gegen Akyndinos, Buch 3: TROICKIJ, S. 56-57; vgl. S. 55, Anm. 1.

dies tue. Daher seien auch die göttlichen Namen nicht anzubeten, weder mit προσκύνησις noch mit λατρεία (1). Nur Gott und dem heiligsten Sakrament sei göttliche Ehre zu erweisen, nicht aber heiligen Symbolen wie den göttlichen Namen, den heiligen Bildern, dem Kreuze, dem Weihwasser usw. Die göttlichen Namen seien eine Art heiliger Bilder und deshalb nur so zu verehren wie diese (2).

Troickijs moralisches Urteil über seine Gegner ist durchaus negativ: Die Urheber und Führer der « Häresie » hätten in ihrer Lehre den eigenen inneren Erfahrungen Ausdruck verliehen und könnten von der Häresie nur dann frei werden, wenn sie ihre innere Erfahrung änderten; durch Eigenliebe verleitet hätten sie die wahre Gemeinschaft mit Gott verloren und hätten Gott mit seinen Symbolen verwechselt (3).

In einem besonderen Kapitel bemüht sich Troickij zu zeigen, dass Johannes von Kronstadt nicht das gleiche gelehrt habe wie die Neuerer (4), lässt aber die reine Möglichkeit eines Irrtums bei einer heiligmässigen Person zu, im Gegensatz zu der bei vielen russischen Christen verbreiteten und u. a. durch Chomjakov geförderten Anschauung, dass die Unfehlbarkeit in der kirchlichen Lehre von der Heiligkeit bzw. der Nächstenliebe nicht getrennt werden könne (5). Troickij wirft den Gegnern vor, die Stellen aus Johannes von Kronstadt rein nach dem Buchstaben zu beurteilen, aus dem Zusammenhang zu reissen und das ihnen nicht Passende auszulassen. Seine Lehre vom Namen als Symbol sei vollständig richtig und rechtgläubig (6).

4. *Die Verurteilung der neuen Lehre.*

Troickij hat in einem Anhang 6 offizielle Dokumente über die Namen-Jesu-Kontroverse beigefügt. In ihrer chronologischen Aufeinanderfolge zeigen sie, wie die Verurteilung zustande kam.

(1) Ebda., S. 145.
(2) Ebda., S. 146. Vgl. Erzb. NIKON, *Великое искушение*, S. 860 ff.
(3) TROICKIJ, ebda., S. 148-149.
(4) Ebda., S. 152-171. T. verweist besonders häufig auf *Моя жизнь во Христѣ*.
(5) Vgl. unsern Artikel über Chomjakov, *Or. Chr. Per.* 4 (1938), S. 474; 477.
(6) Z. B. ebda., S. 154. Vgl. oben S. 339-340. Erzb. NIKON dagegen gibt die Schwierigkeit zu, die Lehre des Johannes von Kronstadt richtig auszulegen: *Великое искушение*, S. 858.

1). Ein Schreiben des Konstantinopler Patriarchen Joachim III. vom 2. September 1912 an den Higumenos Misael des russischen Panteleimon-Klosters auf Athos. In väterlicher Weise wird der Rat und Befehl gegeben, dass diejenigen, die in falscher Weise Theologie trieben, von ihren Irrtümern ablassen mögen. Die Mönche sollen an erster Stelle sich um ihr Seelenheil kümmern. Sie sollen der Überlieferung treu bleiben; neue Ausdrücke vermeiden. Der Patriarch droht (den Kanones gemäss) schwere Strafen gegen jene an, die « eine unsinnige und gotteslästerliche Lehre verbreiten und den Heiligen Berg in Aufregung versetzen ». Getadelt und verurteilt werden falsche Ausdrücke über den Namen Jesus, die sich im Buche Hilarions « Auf den Bergen des Kaukasus » finden. Die Lesung dieses Buches wird verboten, da es « viel Falsches enthalte und zu Irrtum und Häresie führe » (1).

2) Ein Gutachten der Theologischen Schule von Chalki über die Lehre der Vergöttlicher des Namens vom 30. März 1913 (2). Das Urteil lautet: Hilarions Buch ist im Geiste des Mystizismus geschrieben, mit lebendigem religiösen Gefühl, es offenbart lebendigen Glauben und Liebe, doch weicht es von den Dogmen und dem wahren Glauben ab, da der Verfasser mehr den Eingebungen seines Herzens und unmittelbaren Gefühls als des Verstandes folgt. Der Kern der Lehre liegt darin, dass der Name Jesus und überhaupt die Gottesnamen gleichsam als hypostatisch mit Gott verbunden, als Gott-tragend, als Gott selbst gefasst werden. Zwischen dem Wort Gottes und seinem ewigen Namen besteht eine Vereinigung, die jener der beiden Naturen in Christus ähnlich ist. Der Name Jesus, zwar nicht seine Buchstaben und Silben, aber als untrennbar mit dem Mensch gewordenen Wort vereint, ist Gott selbst. Die Beweise werden der Hl. Schrift, den Aussprüchen der alten und neueren Mystiker, den kirchlichen Gebeten, theologischen Syllogismen entnommen. Besonders der Name Jesus wird den « Energien » (Tätigkeiten) Gottes beigezählt. Die Vergöttlicher des Namens behaupten, dass sie Jesu Namen und Jesus selbst weder voneinander trennen noch miteinander vermengen,

(1) Troickij, Anhang, S. II. Text griechisch mit russischer Übersetzung.

(2) Der Text nur in russischer Übersetzung; der griechische Text findet sich in der Patriarchatszeitschrift von Konst. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1913, S. 123-125.

ebenso wie die Eigentümlichkeiten oder Energien weder von der göttlichen Wesenheit getrennt noch mit ihr vermengt werden könnten. Die Gottheit gehört nach ihrer Auffassung nicht nur zur Natur Gottes, sondern auch zu seinen Energien; woraus sie schliessen, dass der Name als Energie auch Gott sei. Das Gutachten lehnt diese Gleichsetzung von göttlicher Energie und göttlichem Namen ab als Neuerung und leere Behauptung und leugnet entschieden, dass jedes Wort Gottes als göttliche Energie nicht nur Geist und Leben gebe, sondern Geist, Leben, Gott selbst sei; eine derartige Behauptung schmecke nach Pantheismus (1).

3) Schreiben des neuen Patriarchen von Konstantinopel Germanos V. an die Vorgesetzten des Heiligen Berges, vom 5. April 1913 gegen die neue Lehre, die häretisch sei und zum Pantheismus führe (2). Der Patriarch kündet an, dass die Frage den Professoren der Schule von Chalki zur Prüfung überwiesen worden sei und dass die Synode die neue Lehre, dass der Name « Jesus » Jesus selbst und Gott sei, der wesentlich in seinem Namen enthalten wäre, verurteilt habe. Der Patriarch « verkündet im Hl. Geiste » diese Lehre « als gotteslästerlich und häretisch » (3), fordert, dass diese Verurteilung denen, die sie angehe, bekannt gemacht werde, damit alle von der falschen Lehre ablassen, und droht gegen Ungehorsame als Häretiker kanonische Strafen an.

4) Das längste Dokument ist ein Schreiben des Heiligsten Russischen Synods (4). Auf Grund des Urteils dreier Fachleute, die unabhängig voneinander befragt mit dem Entscheid der Schule von Chalki, des Patriarchen von Konstantinopel und seiner Synode, übereinstimmten, werden das Buch Hilarions und die Apologie des Bulatovič verurteilt und wird das neue Dogma als Häresie zurückgewiesen.

Doch geht der Hl. Synod behutsam vor. Betont werden Notwendigkeit und Bedeutung der « geistigen Tätigkeit » (5), d. h. der Praxis des Jesusgebets; dies Gebet selbst wird gelobt und richtig erklärt. Die Auffassung, dass der Name selbst erlösende

(1) Troickij, Anhang, S. III-V.
(2) Text griechisch und russisch. A. a. O., S. VI-VII.
(3) Ebda., S. VII.
(4) Ebda., S. VIII-XVII, ohne Datum. Wir wissen aus anderer Quelle, dass es vom 18. Mai 1913 stammt.
(5) Russisch: умное дѣланіе.

Bedeutung habe, wird zurückgewiesen, die Auffassung, dass in ihm Gott selbst unzertrennlich gegenwärtig, vor allem, dass auch der unbewusst angerufene Name wirksam, dass « gerade in den Lauten und Buchstaben des Namens Gottes die göttliche Gnade gegenwärtig sei » (1), dies sei gotteslästerlich und magischer Aberglaube –; dass der Name selbst, ja dass unser Gedanke Gott sei – alles leite dazu an, den Namen rein mechanisch zu wiederholen.

Ausdrücklich wird betont, die Ähnlichkeit zwischen der Lehre der Neuerer und der des Gregorius Palamas sei nur äusserlich und anscheinend (2).

Des weiteren beschäftigt sich das Schreiben mit den Beweisen der Neuerer aus Schrift und Vätern und aus Johannes von Kronstadt (dessen Lehre in Schutz genommen wird) (3).

Als falsch wird auch die Lehre des Bulatovič hingestellt über die Bedeutung des Namens bei Spendung der Sakramente und Geheimnisse. Er hatte eine neue Theorie ersonnen über die Konsekration der H. Eucharistie vermittels des Namens des Hl. Geistes (4): Jesus sei bereits vor der Konsekration durch seine Gnade, nicht aber mit seinem Wesen zugegen (5).

Am Schluss wird die orthodoxe Lehre in drei Punkte zusammengefasst: 1. Gottes Namen ist heilig, weil er Gottes Wesen bedeutet; er ist göttlich, weil er von Gott geoffenbart ist, zu uns von Gott redet, unsern Geist zu Gott erhebt, usw. Nur im Gebete (besonders im Jesus-Gebete) sind wir uns der Untrennbarkeit und gleichsam Identität des Namens Gottes und Gottes selbst bewusst. Das ist so für unser Herz, nicht aber theologisch und in Wahrheit; in Wirklichkeit ist der Name nur ein Name, nicht aber Gott selbst oder Gottes Eigenschaft oder Gottheit oder Energie; da ist er nur Benennung eines Gegenstandes, nicht der Gegenstand selbst. 2. Wenn Gottes Name im Gebet mit Glauben angerufen wird, kann er auch Wunder wirken; doch kann das nicht der Name in sich selbst mechanisch, sondern vielmehr Gott, der unsern Glauben sieht und seine Gnade gibt und sich treu bleibt. 3. Die Sakra-

(1) Verwiesen wird auf BULATOVIČ, *Апологія*, S. 188.

(2) Ebda., S. XI-XII. Vgl. unsern Artikel *Die Bedeutung des Palamismus in der russischen Theologie der Gegenwart*, *Scholastik*, 26 (1951), S. 390-412.

(3) Ebda., S. XIII-XIV.

(4) *Апологія*, Kap. 12, S. 172-186.

(5) TROICKIJ, a. a. O., S. XIV-XV.

mente werden weder durch den Glauben des Spenders noch des Empfängers noch in Kraft der Anrufung oder Bildung des Namens bewirkt, sondern gemäss dem Gebet und Glauben der Kirche, in ihrer Person und in Kraft der vom Herrn gegebenen Verheissung.

Schwere Strafen (auch Ausschluss aus dem Mönchsstande) werden den Ungehorsamen angedroht. Es unterzeichnen der Metropolit von Petersburg, Erzbischöfe (unter ihnen Sergius, Antonius und Nikon) und ein Bischof.

5) Dekret des Heiligsten Synods vom 27. August 1913, Num. 7644 betreffs einer Revision der Entscheidung des Heiligsten Synods in der Angelegenheit der Vergöttlicher des Namens [1]. Es werden 5 Dokumente aufgezählt, die auf Befehl des Zaren vom Hl. Synod geprüft worden sind. Dann folgt eine kurze Beschreibung des Verlaufes der Kontroverse [2]. Es folgen verschiedene Dekrete des Hl. Synods mit Anweisungen, wie die Bussfertigen und Unbussfertigen zu behandeln seien. Bezeichnend ist der Wortlaut der Abschwörungsformel: der zur « Orthodoxie » Zurückkehrende muss erklären, dass er die Entscheidungen des Patriarchen von Konstantinopel und des Russischen Hl. Synods annimmt, die Lehre Hilarions, des Bulatovič und ihrer Anhänger zurückweist, dass er die Namen nur relativ verehren will, dass die neue Lehre zum Aberglauben führt, zum Pantheismus, usw.

6) Schreiben des Patriarchen von Konstantinopel Germanos an den Russischen Hl. Synod vom 11. Dezember 1913 über die Vergöttlichung des Namens [3]. Es ist die Rede von Verblendeten, auf Betreiben Satans Unbussfertigen. Der Patriarch erklärt, dass nunmehr der Russische Hl. Synod ein Urteil fällen müsse; er gibt seinerseits zusammen mit seiner Synode alle Vollmachten.

5. *Anschliessende Kontroversen.*

Gegen Ende seiner Untersuchungen stellt Troickij die Taktik seiner Gegner bloss: Erst versuchten sie, eine Verurteilung der eigenen Lehre von Seiten der zuständigen Autorität zu vermeiden, dann leugneten sie die Rechtmässigkeit der Autorität des eigenen Ordensobern, dann die des Protatos auf Athos, dann die des

(1) A. a. O., S. XVIII-XXIII.
(2) Vgl. die Zahlenangaben S. XX und XXI.
(3) A. a. O., S. XXIV-XXVII.

Patriarchen von Konstantinopel und seiner Synode, dann die des Heiligsten Russischen Synods, schliesslich appellierten sie an ein besonderes oder allgemeines Konzil unter dem Vorwand, dass sie nur auf das Urteil der Kirche selbst hörten (1). Wie wir gleich sehen werden, berief man sich folgerichtig auch auf Chomjakovs Sobornost'-Lehre.

Gleichfalls durch Troickij erfahren wir noch einiges über den weiteren Verlauf der Kontroverse in Russland. Selbst die nationale Frage und die Politik wurden mit ihr vermengt (2). Rechts- und Linksparteien gerieten in Erregung. Für den Fall, dass die russische Obrigkeit der Lage auf Athos nicht Herr würde, fürchtete man eine Vertreibung der aufrührerischen Mönche durch die Griechen, zum Schaden der russischen nationalen Interessen auf dem Heiligen Berge (3). In Russland nahm die Religiös-Philosophische Petersburger Gesellschaft Partei für die neue Lehre (4). In einem letzten Kapitel « Verteidiger der Vergöttlicher des Namens » (5) antwortet Troickij dem schon damals berühmten S. N. Bulgakov. Es gäbe Begünstiger der neuen Sekte, die zwar nicht ihre Mitglieder seien. Einige davon fänden sich unter den Professoren der theologischen Akademien, einige im Verlag der « Religiös-Philosophischen Bibliothek » zu Moskau, wo Bulatovič seine Apologie veröffentlicht hatte. Diese Gönner nähmen auch nach dem Erscheinen der Synodalenzyklika noch keine entschiedene Stellung ein.

Bulgakov schrieb im September 1912 in der Zeitschrift *Русская Мысль* (6) « Über die Angelegenheit vom Athos ». Gegen ihn sucht Troickij drei Tatsachen zu erhärten: 1. dass Bulgakov die Aufmerksamkeit vom Wesentlichen ablenke; 2. dass die kirchliche Autorität nicht ihre Befugnis überschritten habe; und 3. dass die Umstände in Wirklichkeit anders lägen, als Bulgakov angegeben habe.

Seinerseits behauptet Bulgakov, die Frage nach der Natur des Namens sei schwierig; er wirft den Gegnern vor, sie seien Ratio-

(1) Ebda, S. 170-171. Vgl. Erzb. ANTONIJ, *О новомъ лжеученіи*, S. 870f.

(2) TROICKIJ, ebda., S. 171, Anm.

(3) Vgl. das Kapitel S. 172-179.

(4) Ebda., S. 177, Kol. 1.

(5) S. 180-200.

(6) S. 37-46.

nalisten und vereinfachten zu sehr das Problem. Alles festlegen wollen sei katholische Praxis, die Aufstellung neuer Dogmen erfolge in der katholischen Kirche, dank dem Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes « mit mathematischer Klarheit ». Doch « in der Orthodoxie gebe es keine äussere dogmatische Autorität. Als solche erwiesen sich weder die Organe der höchsten kirchlichen Verwaltung, noch selbst die sogenannten ' ökumenischen Konzilien ', die im wesentlichen ein Dogma nur verkündet und bestätigt hätten, das allerdings von ganzen Leibe der Kirche angenommen wurde » (1). Troickij wirft Bulgakov vor, Anhänger der falschen und nicht orthodoxen Auffassung V. S. Solovievs und anderer « Laientheologen » zu sein, die eine « neue Offenbarung », das Reich des Hl. Geistes erwarteten und im Zusammenhang hiermit eine besondere Theorie über die dogmatische Entwicklung vortrügen (2). Vollkommen vergeblich berufe sich Bulgakov auf die Autorität der berühmten Enzyklika der Ostpatriarchen vom 6. Mai 1848 (3), wie das seiner Zeit auch Chomjakov getan hat (4). Entschieden weist Troickij die Theorie zurück, derzufolge das Lehramt in der Kirche der Hierarchie mitsamt den Laien zugehöre, « obschon Bulgakov sich auch in dieser Frage auf die (von wem ?) anerkannte Autorität Chomjakovs beruft ». Nach Troickijs Überzeugung gibt es in der Kirche ein Lehramt, das ausschliesslich Aufgabe der Hierarchie sei (5). Wohl müsse die Hierarchie in Gemeinschaft mit den Laien handeln, deren Zustimmung jedoch keine höhere Instanz sei wie z. B. die der Konzilien (6). Bulgakov dagegen beklagte sich, dass das « äussere Dekorum der Sobornost ' » von der Hierarchie nicht gewahrt worden sei, und brachte Anklagen gegen den Patriarchen von Konstantinopel und den russischen Hl. Synod vor (7). Schliesslich wirft Troickij Bulgakov « äusserst schlechten Glauben » vor, da er ihm unterschiebe,

(1) Zitiert bei Troickij, S. 185, Kol. 2.

(2) Ebda., S. 186-187. – Vgl. unten S. 373 f.

(3) Ebda., S. 189-190.

(4) Vgl. dazu unsere Artikel: *A. S. Chomjakow und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz, Or. Chr. Per.* 4 (1938) S. 475 ff.; *Problemi di teologia presso gli ortodossi, Or. Chr. Per.* 7 (1941) S. 185 ff.

(5) Ebda., S. 190, Kol. 2.

(6) Ebda., S. 191, Kol. 2.

(7) Ebda., S. 193.

was er gar nicht lehre, dass er, Troickij, im Gegensatz zum Rundschreiben des Hl. Synods den Namen Gottes als göttliche Offenbarung mit der göttlichen Energie gleichsetze, während er doch genau in der Offenbarung der göttlichen Energie unterscheide zwischen der Tätigkeit der göttlichen und der Tätigkeit der menschlichen Energie, da die Offenbarung ein zweiseitiger Akt sei (1).

Nach der Verurteilung der neuen Lehre stellten sich mehrere von Soloviev abhängige Philosophen, bzw. Laientheologen auf die Seite Hilarions und seiner Anhänger, so Berdjaev, der damals gegen den Hl. Synod seinen aufsehenerregenden und ihn in einen gefährlichen Prozess verwickelnden Aufsatz « Auslöscher der Geistes » (2) schrieb, V. Ern, P. Florenskij und abermals Bulgakov. Die beiden letzten Autoren verbanden die Lehre von der Göttlichkeit des Namens mit ihrer von Soloviev beeinflussten Sophialehre, Bulgakov auch mit der palamitischen Energienlehre. Gegen Soloviev, vor allem aber gegen Florenskij und Bulgakov schrieb 1935 Erzbischof Seraphim (Sobolev) sein umfangreiches Buch « Neue Lehre über die Sophia Weisheit Gottes » (3), in dem mehrere Kapitel sich mit der Gleichsetzung zwischen Sophia und Namen Gottes, Sophia und Energie Gottes auseinandersetzen (4).

V. Ern (1881-1917) beabsichtigte, sich mit der ganzen Frage in der Zeitschrift « Der christliche Gedanke » auseinanderzusetzen. Er veröffentlichte im September 1916 einen ersten Brief unter dem Titel « Streit über den Gottesnamen, Brief über die Herrlichkeit des Namens, Erster Brief, Über den Ursprung des Streites » (5), wurde aber durch seinen frühen Tod daran gehindert, die Reihe dieser Briefe fortzusetzen.

Ern stellt sich entschieden auf die Seite der Neuerer. Er glaubt, dass Ende 1916 die erste Phase des Streites beendet worden sei mit dem Siege der Glorie des Namens, während der Hl. Synod stillschweigend die mit übergrosser Eile bezogenen Stellungen verlassen habe. Das Thema der Göttlichkeit des Namens ist für ihn erhaben, universal, glühend. Das Buch Hilarions habe geistig aufgerüttelt; dagegen hätten die Besprechungen erst des Mön-

(1) Ebda., S. 196, Kol. 2-197, Kol. 2.

(2) Siehe N. BERDJAEV, *Самопознание, Опыт философской автобиографии*, Paris 1949, S. 219.

(3) Siehe *Zur Sophiafrage*, *Or. Chr. Per.* 3 (1937) S. 655 ff.

(4) Kap. 17-20, S. 263-349.

(5) Kiev, *Христiанская Мысль*, S. 101-109.

ches Chrysanthus, später des Erzbischofs von Wolhynien Antonius erregt und erbittert. Erzbischof Antonius, der einerseits im Buch Hilarions nichts habe finden können, was dem orthodoxen Glauben widerspräche, anderseits aber unfähig gewesen wäre, das Beben des Geistes darin zu vernehmen, habe im Buche « Geisslertum » entdecken wollen, während einer der am meisten geachteten geistlichen Väter des Berges Athos es ein « zweites Evangelium » genannt habe (1). Ern hält Hilarions Buch für epochemachend in der Kirchengeschichte. Man müsse sehr zwischen « neu » und « Neuerung » unterscheiden. In Hilarions Lehre habe sich in geheimnisvoller Weise gleichsam das Verhältnis, das die Kirche von jeher zum Namen Gottes eingenommen habe, verdichtet; es habe eine « Kristallisation » des dogmatischen Wahrheitsbewusstseins stattgefunden (2). Ern vertauscht in seiner Anklage die Rollen: Er nennt seinerseits die Ideologie seiner Gegner eine menschliche Erfindung, ein System von Begriffen, eine « Neuerung » (3). Den Gegnern fehlten die Flügel, um sich zur Höhe des kirchlichen Selbstbewusstseins erheben zu können. Es werde die Zeit kommen, da trotz allen Versuchen der rationalistischen Vernunft und der staatlichen oder gesellschaftlichen Autorität, auf die sich seine Gegner stützten, die Kirche die falsche Lehre ausspeien und gemeinschaftlich (4) die Häresie für bereits besiegt erklären werde (5). Die Häresie sei nach einem Worte Solovievs immer « Reaktion » (6). Am Schluss wendet sich Ern mit gleicher Entschiedenheit gegen jene, die wie Merežkovskij unter dem Decknamen eines « neuen religiösen Bewusstseins » sich von der « geschichtlichen und offiziellen Kirche » trennen und nach seiner Meinung das wahrhaft Neue im kirchlichen Bewusstsein nicht kennen (7).

Später, in seinem 1932 in Paris veröffentlichten Buch « L'Orthodoxie », kommt Bulgakov abermals auf den Streit um die Gött-

(1) ERN, a. a. O., S. 104. – « Geisslertum » : Erzb. ANTONIJ, *О новомъ лжеученiи*, S. 870 f.

(2) Ebda., S. 103. (3) Ebda., S. 104.

(4) Russisch: соборно.

(5) ERN., S. 105.

(6) Tatsächlich lässt sich eine gewisse Abhängigkeit Erns von der katholischen Lehre über den Dogmenfortschritt feststellen; eine Lehre, die Ern wohl durch Vermittlung Solovievs kennengelernt hatte.

(7) Ebda., S. 107-109. – Vgl. *Russische Denker, Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum,* Wien 1950, S. 294-295.

lichkeit des Namens Jesu zu sprechen (1). Der innere Weg des Jesusgebetes ist für ihn « der wesentliche Typ der orthodoxen Mystik ». Die praktische Übung des Jesusgebetes aber hat zu theologischen Erörterungen über den Namen Gottes und seine Macht, über den Sinn der Verehrung des Gottesnamens geführt. Diese Fragen haben nach Bulgakov noch keine Lösung in der die ganze Kirche bindenden Form eines Dogmas gefunden, ja sind noch gar nicht genügend in der theologischen Literatur beachtet worden. Anschliessend unterscheidet Bulgakov zwei Tendenzen: eine realistische und eine andere mehr rationalistisch-nominalistische. Die Vertreter der ersten (Bulgakov nennt sie mit dem Namen, den sie sich selbst beigelegt haben, « Verherrlicher des Gottesnamens », und rechnet auch Johannes von Kronstadt zu ihnen) fassen den Sinn des Namens realistisch und glauben, dass der im Gebete angerufene Name Gottes bereits Gottes Gegenwart enthält; die Vertreter der zweiten sehen im Namen Gottes lediglich ein menschliches Mittel oder Werkzeug, um den auf Gott gerichteten Gedanken und die Bewegung der Seele zu Gott hin auszudrücken. Zu den ersten gehören nach Bulgakov im allgemeinen jene, die das Jesusgebet praktisch üben, und die Mystiker, ausserdem gewisse Theologen und Vertreter der Hierarchie; der zweite Standpunkt aber « sei charakteristisch für die orthodoxe Schultheologie, die den Einfluss des europäischen Rationalismus verriet ». Bulgakovs Charakteristik und Gegenüberstellung der beiden Gruppen bleibt jedoch zu sehr im allgemeinen stecken. U. a. wird die Grundthese der Verehrer des Namens, dass der Name Jesus Gott sei, zu sehr abgeschwächt. Jedenfalls ist eindeutig, auf welcher Seite Bulgakov selber steht und dass er die Theologie des Namens für ein hochaktuelles Thema hält, « ein Problem, das auf der Tagesordung steht, wesentlich notwendig, um die Orthodoxie auszudrücken, ein Problem, das unsere Epoche den zukünftigen Zeiten zur Lösung übergibt » (2).

Erwähnenswert ist der Artikel von S. Verchovskoj « Über den Gottesnamen » (3). Die Stellung des Verfassers geht daraus hervor, dass er von der « Häresie der ' Vergöttlicher des Namens ' » spricht (4).

(1) S. 207-208.

(2) Bulgakov, a. a. O., S. 208.

(3) *Объ имени Божiемъ, Православная Мысль*, 6, 1948, S. 37-55.

(4) Ebda. S. 46.

6. *Bedeutung und Tragweite des Streites.*

Der Namen-Jesu-Streit hat mit der palamitischen Kontroverse den Umstand gemein, dass beidemal um den richtigen theologischen Ausdruck der Gebetserfahrung, des mystischen Erlebens gerungen wird. Florovskij stellt in dem eingangs zitierten Text anlässlich des Streites um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie « schöpferische Verwirrung » fest, « Unklarheit der Wege », « Spaltung zwischen Theologie und Frömmigkeit ». Dies wird durch unsere Untersuchung bestätigt. Doch fragen wir zum Schluss, 1) wo diese Unklarheit bei den einzelnen Autoren liegt; 2) auf welche Ursachen sie zurückgeht; und 3) in welcher Richtung sich eine Lösung anbahnen lässt.

1) *Hilarion* übersteigert die Notwendigkeit des Jesusgebetes, weil er mit Symeon dem Neuen Theologen die Gottschau – die nach hesychastischer Auffassung eine Frucht des Jesusgebetes ist – im gegenwärtigen Leben für notwendig hält. Philosophisch und theologisch gesehen ist Hilarion in seinen Beweisen und Gedankengängen naiver Realist. Wohl gerade im Bewusstsein dieser Tatsache mildert er des öfteren seine Behauptungen durch ein hinzugefügtes « gleichsam ». Unausgeglichen ist Hilarions Auffassung vom Verhältnis Gottes, bzw. Jesu zu seinem Namen. Unklar bleibt des öfteren, ob die Person oder das Wesen Gottes, bzw. Jesu dem Namen gegenübergestellt werden soll, unklar, was mit « Wesen » gemeint ist. Der Ausdruck « Gegenwart Gottes oder Jesu im Namen » lässt auf eine klare Unterscheidung zwischen Gott oder Jesus und Name schliessen; anders die – allerdings bisweilen durch das Wort « gleichsam » gemilderte – Behauptung, der Name des Herrn sei der Herr selber. Logisch steht zwischen diesen beiden Behauptungen, d. h. zwischen einer Unterscheidung und einer Identität von Person und Name, die weitere Behauptung Hilarions, dass Person und Name untrennbar miteinander verbunden seien. Es ist gut verständlich, wie dann Bulatovič die Unausgeglichenheit und Spannung, die zwischen diesen Sätzen besteht, im Sinne des theologischen Palamismus zu lösen suchte und aus einem virtuellen Palamismus einen ausdrücklichen machte. Weitere Missverständnisse können in der Lehre Hilarions daraus entstehen, dass er den Namen als etwas rein Geistiges auffasst und bisweilen monophysitische Ausdrücke – « gottmenschliches Wesen » Christi u. a. – gebraucht. Auch werden von ihm die Verglei-

che zwischen Name und Bild, zwischen Annahme der Menschennatur und Annahme eines Namens durch Christus nicht hinreichend erklärt. Nimmt man einmal an, dass Hilarion gar nicht die Absicht hatte, seine Gebetserfahrung theologisch genau zu formulieren, dass er nur auszusprechen versuchte, wie die Dinge « für unser Herz », nicht wie sie « theologisch und in Wahrheit » sich verhalten – eine Unterscheidung, wie sie vom Schreiben des Hl. Synods angenommen wird, – so bleibt es zweifelhaft, wieweit Hilarions Lehre überhaupt unter die offizielle Verurteilung fällt.

Das Charakteristische an *Bulatovičs* Namentheologie ist ihre Verbindung mit dem theologischen Palamismus. Der Name Gottes in spezifischem Sinn ist für ihn dasselbe wie palamitische Energie. Die Lehren vom Namen Gottes als des persönlichen Logos und als einer der göttlichen Energien stehen bei ihm fast zusammenhangslos nebeneinander. Bulatovičs Beweise, besonders seine Schriftargumente, fallen auf durch gesuchte, gekünstelte, gezwungene Gedankengänge, die dazu dienen, bildlichen, figürlichen Redewendungen einen realen, realistischen Sinn zu geben. Zweideutig und schwankend ist nicht nur seine Wertung des menschlichen Bestandes im Namen (der Laute, Namenszüge usw.), sondern auch dessen, was er für ewig und ungeschaffen im Gottesnamen hält. Wie überhaupt im theologischen Palamismus fällt auch in Bulatovičs Lehre der Umstand auf, dass bei Betrachtung der göttlichen Tätigkeit oder Energie die göttliche Wirksamkeit und ihre geschaffene Wirkung oftmals ineinanderfliessen und nicht klar voneinander unterschieden werden, dass absolut und relativ, die zwar verbunden sind, sich nicht genügend voneinander abheben. Daher kommt es, dass Bulatovič zwischen Gottes « ungenanntem Namen » (dem Wesen), seinem « genannten Namen » (der Energie) und den menschlichen Elementen des Namens, die er doch auch wieder von Wesen und Energie unterscheiden will, keine scharfen Grenzen zieht, dass auf diese Weise fliessende Übergänge entstehen. Gelegentlich finden sich bei Bulatovič auch einzelne unrichtige theologische Ausdrücke; so wenn er von der « einzigen göttlichen Persönlichkeit » redet.

Troickij ist Theologe vom Fach. Seine Untersuchungen sind im allgemeinen gründlich und genau [1]. Doch hat er sich – ähnlich

[1] Ähnliches gilt im allgemeinen von Erzb. Nikon und von Erzb. Antonius.

wie Gregor von Nyssa im Kampf mit Eunomius – zu einer zu negativen Haltung fortreissen lassen. Die Folge ist, dass er die Berechtigung und Bedeutung mancher Probleme der Namentheologie nicht in vollem Umfang sieht und anerkennt. Die Namen haben doch wohl mehr Realität als er zugibt. Die Kontinuität von palamitischer Energienlehre und der Lehre der Namenverehrer über Gottes Offenbarungen, Reden, Worte, Namen als göttlicher Energien lässt sich doch nicht so kategorisch leugnen, wie u. a. Troickij es tut. Auch andere Behauptungen seiner Gegner, wie z. B. die, dass der Name Jesus den Sinn aller göttlichen Namen in sich enthalte, hätte er besser eingehender auf ihren Wahrheitsgehalt hin untersucht als rundweg bestritten. Es wäre hier z. B. zu unterscheiden zwischen dem etymologischen Sinn des Namens Jesus und der Summe aller Bedeutungen, die im konkreten Sprachgebrauch mit ihm verknüpft sind. Ähnliches gilt von Troickijs kategorischer Behauptung, nicht die Gottesnamen verursachten (z. B. bei Spendung der Sakramente, beim Jesus-Gebet) die Gnade; den heiligen Bildern und Namen sei keinerlei göttliche Ehre zu erweisen usw. Auch hier wäre im ersten Falle zu unterscheiden zwischen Ursächlichkeit schlechthin und nur untergeordneter Mitursächlichkeit, im zweiten Falle zwischen dem Christusbild ganz allgemein als heiliger Sache und dem Bilde Christi, insofern es den Gottmenschen abbildet, ihn darstellt und so an der göttlichen Verehrung der auf dem Bilde dargestellten Person teilhat.

Das Gutachten der theologischen Schule von Chalki schält gut als Kern der neuen Lehre heraus, dass der Name Jesus und überhaupt die Gottesnamen gleichsam als hypostatisch mit Gott verbunden, als Gott-tragend, als Gott selbst und als göttliche Energien gefasst werden. Diese Gleichsetzung von göttlichem Namen und göttlicher Energie wird entschieden als Neuerung und leere Behauptung zurückgewiesen, ebenso die Lehre, dass jedes Wort Gottes als göttliche Energie nicht nur Geist und Leben gebe, sondern selbst Geist, Leben und Gott sei. Das Gutachten gibt aber keinerlei weitere Erklärungen und geht auf tiefere Probleme nicht ein. Richtig ist die Feststellung, dass Hilarion mehr den Eingebungen des Herzens und Gefühls als denen des Verstandes folgt.

Wenn der Konstantinopler *Patriarch Germanos* die Lehre, dass der Name « Jesus » Jesus selbst und Gott sei, der wesentlich in seinem Namen enthalten wäre, als gotteslästerlich und häretisch verurteilt, so bleiben unseres Erachtens auf Grund einer so

vagen und unbestimmten Formel die tiefergehenden Fragen der Namentheologie noch grossenteils offen.

Am gleichen Mangel an Präzision leidet das längste *Verurteilungsdekret*, das *des russischen Hl. Synods*. Auch hier wird ohne genauere Angaben betont, die Ähnlichkeit zwischen der Lehre der Neuerer und der des Gregorius Palamas sei nur äusserlich und anscheinend. In einem wichtigen Punkte wird sogar den Verehrern des Namens ein – wirkliches oder nur anscheinendes – Zugeständnis gemacht: Im Gebete – und zwar nur im Gebete – (vor allem im Jesusgebete) seien wir uns der Untrennbarkeit und gleichsam der Identität des Namens Gottes und Gottes selbst bewusst. Dies sei so für unser Herz, nicht aber theologisch und in Wirklichkeit. Die von Florovskij gemachte Feststellung einer « Unklarheit der Wege », einer « Spaltung zwischen Theologie und Frömmigkeit » erhält durch dieses Zugeständnis des Verurteilungsdekretes gleichsam eine authentische Bestätigung. Doch fragen wir: Besteht eine solche Spaltung zu Recht, auch wenn sie hier von der russischen geistlichen Autorität legalisiert wurde ? Gilt wirklich im Bereich unseres Herzens, in unserem Gebetsleben, eine andere Wahrheit als in der Theologie und in Wirklichkeit ? Keineswegs. Richtig ist an einer solchen Gegenüberstellung von Gebetsleben und Theologie nur die allbekannte Tatsache, dass geistliches Erleben gewöhnlich nicht in den Fachausdrücken der Theologie erfolgt und erst nachträglich in die Sprache der Theologie übersetzt werden muss, was besonders schwierig ist, wenn es sich um mystisches Erleben handelt.

Auch *Ern und Bulgakov* bleiben in ihren ersten Auseinandersetzungen mit den Gegnern der neuen Lehre zu sehr in allgemeinen Behauptungen stecken. Doch scheint uns – wenn man einmal die Richtigkeit der palamitischen Energienlehre annimmt –, dass ihre Anwendung und Ausdehnung auf die göttlichen Offenbarungen und Namen durch Bulatovič und ihre spätere Ausdehnung auf die Sophia oder göttliche Weisheit durch Florenskij und Bulgakov weit folgerichtiger ist, als die Gegner eingestehen wollen.

2) Wir glauben aber die festgestellte Unklarheit noch auf tiefer liegende Ursachen zurückführen zu können.

In Namen-Jesu-Streit stiessen die Vertreter zweier verschiedener Mentalitäten aufeinander; etwas vereinfacht ausgedrückt: Realisten und Rationalisten. In diesem Aufeinanderprall liegt in mehrfacher Hinsicht etwas Paradoxes. Das geht schon rein

äusserlich daraus hervor, dass beide Parteien ihren Gegnern Barlaamismus, d. h. praktisch Rationalismus und Nominalismus vorwarfen (1).

Doch wo sollen wir die Realisten suchen und wo die Rationalisten ? Sind die Verehrer des Namens in Wirklichkeit Realisten, obschon sie die rationalistische Lehre des Eunomius erneuern ? Sind ihre Gegner in Wirklichkeit Rationalisten, obschon sie sich auf Gregor von Nyssa stützen, der mit grösster Entschiedenheit das unzugängliche Geheimnis der Gottheit vor dem rationalistischen Eingriff des Eunomius zu schützen sucht ? Die Frage ist weit verwickelter.

Eunomius war Rationalist, insofern er wähnte, das Geheimnis des unendlichen Gottes in einen endlichen menschlichen Begriff, den des « Ungezeugten », einfangen zu können. Er lehrte mit seinen Anhängern, dass dieser Begriff nicht nur logisch sei, sondern real, nicht privativ, sondern positiv, nicht Ausdruck eines Teiles, sondern des Ganzen, nicht zusammengesetzt, sondern einfach, nicht relativ, sondern absolut (2). Mit anderen Worten, er identifizierte weithin Begriff und Realität, Erkennen und Sein, über das hinaus, was der Natur des menschlichen Erkennens entspricht. So gesehen ist jedoch das Denken des Eunomius nicht Rationalismus, sondern vielmehr übersteigerter Realismus. Ein solcher Realismus gleicht in einem grundlegenden Zug jenem Platons, der das wahre Sein den Ideen zuschrieb, und weist in seiner Struktur eine grosse Ähnlichkeit mit Hegels Panlogismus auf, in dem gleichfalls Begriff, Sein und Idee, sowie Logik und Ontologie in eins gesetzt werden. Überdies liegt sowohl der Philosophie des Eunomius als auch der Hegels irgendwie eine Verwechslung und Vermengung von abstraktem Sein und unendlich vollkommenem Sein zugrunde (3).

Ähnlich wie Eunomius, wie vor ihm Platon und nach ihm Hegel, sind also auch die Verherrlicher des Gottesnamens – wenn

(1) Den Palamiten zufolge bestand die hauptsächliche Häresie des Barlaam darin, dass er das Taborlicht für geschaffen hielt und lehrte, die göttlichen Tätigkeiten seien nicht real vom göttlichen Wesen verschieden. Siehe JUGIE, *Theol. dogm. christ. orient.* etc., I, Paris 1926, S. 471.

(2) EUNOMIUS, *Liber apologeticus*, Num. 8, *PG* 30, 843.

(3) Bezüglich des Eunomius vgl. Christian PESCH S. J., *Praelectiones dogmaticae*, II, *De Deo uno secundum naturam, de Deo trino secundum personas*, Freiburg i. B. 1925, S. 42 f.

auch nicht so sehr reflexe als vielmehr naive – Anhänger eines übersteigerten Realismus. Wenig begründet ist der gegen sie erhobene Vorwurf des Rationalismus auch deshalb, weil nach ihrer Auffassung die Identität von Name und Gott kaum im Bereich des natürlich Begrifflichen und fast ausschliesslich im Bereich des übernatürlichen, gnadenhaften Erlebens gesehen wird.

Umgekehrt nähern sich die Verurteiler der neuen Lehre tatsächlich einem gewissen Rationalismus, obgleich sie im allgemeinen bemüht sind, einen gemässigten Realismus, d. h. den mittleren Weg einzuhalten. Wie schon bei Gregor von Nyssa bezüglich der Eunomianer, so vermisst man auch bei Troickij und seinen Anhängern bezüglich ihrer Gegner das Bestreben oder auch nur den Versuch, die Meinung des andern innerlich zu verstehen (1), sich zunächst einmal die Frage vorzulegen, wie denn überhaupt einem vernünftigen Menschen eine solche « Absurdität », für die sie die Meinung ihrer Gegner hielten, in den Sinn kommen könne. Der Versuch, diese Frage zu beantworten, hätte vielleicht den genialen Gregor von Nyssa doch dazu gebracht, dem Gegner einige Zugeständnisse zu machen und einzuräumen, dass die menschliche Vernunft doch mehr vom göttlichen Wesen erkennen kann als nur seine absolute Unbegreiflichkeit, dass das menschliche Erkennen seiner Natur nach Erkenntnis des Wesens ist, dass Seins- und Wesenserkenntnis irgendwie immer zusammengehen, obschon sie selbstverständlich je nach dem Gegenstand mehr oder weniger vollkommen sind. Der Versuch, diese Frage zu beantworten, hätte den hl. Gregor von Nyssa und neuerdings Troickij und seine Parteigänger dazu bringen können, den menschlichen und von Gott geoffenbarten Namen vielleicht doch mehr Realität zuzugestehen als nur eine subjektive, im menschlichen Subjekt ruhende.

Gregor von Nyssa kam durch seine Gegnerschaft gegen Eunomius dazu, den Namen nur ein Minimum von Realität zuzubilligen und das Vermögen der menschlichen Gotteserkenntnis herabzumindern, besonders durch die eindringlich wiederholte Behauptung, dass menschliche Namen nicht das Wesen Gottes bezeichnen, sondern nur seine Eigenschaften, bzw. Tätigkeiten. Hierin lag ohne Zweifel die Gefahr eines gewissen Nominalismus und Agnostizismus. Diese Gefahr droht auch den Gegnern Hilarions und Bulatovičs; verwendet doch Troickij alle Argumente, die der

(1) Am meisten inneres Verständnis bringt Erzb. Nikon auf.

Nyssener gegen Eunomius vorbringt, auch gegen die « neuen Eunomianer », d. h. die Verehrer des Namens. Wenn Florovskij und auch Bulgakov, die beide auf Seiten der Verehrer des Namens stehen, der Auffassung sind, dass die Spaltung zwischen Theologie und Frömmigkeit auf Konto westlicher, rationalistischer Einflüsse gehe, so ist demgegenüber zu betonen, dass sich die Gegner der neuen Namentheologie an erster Stelle nicht auf westliche Autoren berufen, sondern auf die griechischen Väter, namentlich auf die Namentheologie des Nysseners, der zwar im Gegensatz zu Eunomius die Realität der Namen mindert, aber auch wieder durch zu starkes Betonen des Gegensatzes zwischen absolut unerkennbarem Wesen und den durch die Namen bezeichneten Tätigkeiten Gottes einem anderen übersteigerten Realismus, nämlich dem palamitischen und damit indirekt der Namentheologie des Bulatovič den Boden bereitet hat. Der Palamismus ist nämlich insofern übersteigerter Realismus, als er den von der menschlichen Erkenntnis gemachten Unterschied zwischen Wesen und Energie in Gott als realen Unterschied auffasst.

Trotz gewisser Übersteigerungen, die durch die Polemik gegen Eunomius bedingt sind, kann aber die Namentheologie des Nysseners – und dasselbe gilt von Troickij und anderen, soweit sie sich auf Gregor stützen – in ihrer Substanz nicht als nominalistisch oder rationalistisch bezeichnet werden, sondern ist rational wie die spekulative Theologie der klassischen Scholastiker. Rational darf nicht mit rationalistisch verwechselt werden.

Sicherlich wären im Namen-Jesu-Streit manche Missverständnisse vermieden worden, wenn ihre Hauptvertreter, voran Hilarion und Bulatovič, aber auch Troickij, die Erzbischöfe Antonius und Nikon, Ern, S. Bulgakov u. a., den berechtigten Unterscheidungen der rationalen Theologie mehr Beachtung geschenkt hätten. Man vermisst in der gegenwärtigen Kontroverse weithin jene Erwägungen, die von den katholischen Theologen im Traktat über die Inspiration, im Traktat über die Sakramente im allgemeinen und in der Theologie der Mystik angestellt werden, um das Zusammenwirken von Schöpfer und Geschöpf, die Erstursächlichkeit Gottes und die Mitwirkung von geschaffener Person oder Sache, so weit möglich, zu erklären.

3) Durch den Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesus, vor allem durch Bulatovičs Synthese von Namentheologie und theologischem Palamismus wie auch durch Troickijs Bekämpfung

der neuen Lehre mit den antieunomianischen Argumenten des Nysseners, sind eine Reihe neuer die Namentheologie betreffender Probleme entstanden, die aber im Verlauf der Kontroverse kaum wesentlich geklärt wurden. Es mögen in der Hauptsache folgende Fragen sein:

Zunächst die Frage der Erkenntnis der göttlichen « Energie ».

Troickij macht den Versuch, diesen Punkt zu klären [1]. Er schreibt gegen Bulgakov: « ' Er – d. h. der Name – ist uns von Gott geoffenbart – also ist er eine Energie ', so folgert Herr Bulgakov. Nun folgt aber durchaus nicht: ' also ist er Energie ', sondern es folgt: ' also ' weiss Herr Bulgakov nicht, dass nach orthodoxer Lehre die Offenbarung ein zweiseitiger Akt ist, in welchem die Gnade, die göttliche Energie einwirkt auf die im Einklang mit ihr, aber dennoch bewusst und frei wirkende menschliche Seele und dass deshalb daraus, dass der Name Gottes von Gott geoffenbart ist, überhaupt noch nicht folgt, dass er eine göttliche Energie ist, dass er keine Erscheinung der menschlichen Energie ist, die den Akt der von oben kommenden Einwirkung auf sie [d. h. auf die menschliche Seele] in eine den Menschen zugängliche Form kleidet » [2]. Allerdings ist Troickijs Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Energie im Offenbarungsakt den Palamiten fremd. Durch diese Unterscheidung nähert er sich der Auffassung Barlaams, der im Taborlicht eine geschaffene Energie, eine Wirkung der göttlichen Energie sah. Ist dem aber so, dann fragt sich, warum denn Troickij sosehr darauf besteht, einen Trennungsstrich zwischen der palamitischen Energienlehre und jener der Verehrer des Namens zu ziehen, warum er die erste verteidigt [3] und die zweite verwirft [4].

(1) Vgl. oben S. 372, Anm. 1.

(2) TROICKIJ, S. 197, Kol. 2. Ähnlich Erzb. ANTONIJ, *О новомъ лжеученіи*, S. 877; vgl. 876.

(3) Vgl. oben S. 364, Anm. 3. So auch Erzb. ANTONIJ, a. a. O., S. 876-877 und Erzb. NIKON, *Великое искушение*, S. 859 und 863.

(4) Analysiert man nämlich das Erlebnis der drei bevorzugten Jünger auf Tabor – abgesehen davon, dass auch dort eine Stimme erscholl – und das Erlebnis dessen, zu dem Gott sich offenbarend in menschlichen Worten spricht, so ergeben sich manche Parallelen. Die Gestalt des Herrn war vor seiner Verklärung sichtbar und gegenwärtig; die menschlichen Worte, die Gott als Mittel der Offenbarung braucht, existieren als menschliche Worte (oder Namen) bereits vorher. Die Verklärung bewirkt, dass die Jünger die Gestalt des Herrn nunmehr in erhöhtem Lichtglanz

Da der Mensch hienieden keine unmittelbare Erkenntnis vom Wesen Gottes besitzt, bleibt ihm keine andere Möglichkeit, als Gott mittelbar aus seinen Geschöpfen, ihrem substanziellen und akzidentellen, natürlichen und übernatürlichen (1) Sein zu erschliessen. Einer der am meisten missverständlichen Ausdrücke ist wohl hier der einer Erkenntnis Gottes aus seinen Tätigkeiten, seinen Energien. Denn unmittelbar und direkt fällt ja nicht Gottes Tätigkeit in den Bereich meiner Wahrnehmung, nicht Gottes Wirksamkeit, sondern die geschaffene Wirkung seiner Wirksamkeit. Gottes Wirksamkeit – oder besser: der wirkende Gott – kann jedoch in seiner Wirkung erkannt, miterkannt werden. Der virtuelle Hinweis auf den Wirkenden liegt in der Natur jeder Wirkung. Selbstverständlich ist die virtuelle auf die Ursache hinweisende Kraft der einzelnen Wirkungen sehr verschieden, entsprechend ihrer Natur und mehr oder weniger grossen Gottnähe. Leichter und unmittelbarer wird Gott der Geist aus den inneren übernatürlichen Einsprechungen als aus der äusseren natürlichen materiellen Welt erkannt. Zwischen der Offenbarung Gottes durch die natürliche sichtbare und unsichtbare Welt und der unmittelbaren Gottschau im Jenseits stehen die verschiedensten Stufen eines mittelbaren Sprechens Gottes zum Menschen: durch Theophanien, durch Schrift-Inspiration, durch Inkarnation Gottes, durch mystische Ansprachen usw. Manche dieser Selbstoffenbarungen Gottes nehmen – besonders im Vergleich mit der gewöhnlichen Gotteserkenntnis des Alltagslebens oder gar der Gottferne – psychologisch den Charakter der grössten Unmittelbarkeit an; was aber keineswegs verhindert, dass auch in diesen Fällen noch, genau genommen, un-

---

sehen, wobei sie auch innerlich besonders erleuchtet werden; die offenbarende Rede Gottes bewirkt, dass das menschliche Wort nunmehr in neuem Erkenntnislicht erstrahlt, auch hier unter dem Einfluss besonderer innerer Erleuchtung. Beidemale handelt es sich um eine übernatürliche Tätigkeit, Wirksamkeit Gottes und eine ihr entsprechende geschaffene Wirkung, nur mit jenem Unterschied, dass der Lichtglanz des verklärten Herrn auf Tabor eine physische Wirkung ist, während Erkenntniswort und Name in der logisch-moralischen Ebene liegen. Doch existiert dieser Unterschied für die Verehrer des Namens nicht, da sie als naive Realisten das Logisch-Moralische verdinglichen und ihm die physische Daseinsweise zuschreiben, die es nicht hat.

(1) Gemeint ist das gnadenhafte Sein, das im mystischen Erleben erkannt wird.

mittelbar und direkt nicht die Wirksamkeit Gottes, seine Tätigkeit oder Energie, sondern eben die mit Macht ihrer Natur nach auf den wirkenden, tätigen Gott hinweisende Wirkung Gottes erkannt wird. Und doch wird natürlich Gott selbst erkannt, aber streng genommen nur durch diese Wirkung, d. h. mittelbar und indirekt, Gott insofern er tätig ist im Verursachen der Wirkung. Dies ist der Sinn der Behauptung: Gott wird durch seine Tätigkeit oder Energie erkannt.

Einen Sonderfall bildet dabei die Offenbarung des göttlichen Namens, z. B. des Gottesnamens Jahwe und des Erlösernamens Jesus. Gewöhnlich redet Gott durch Vermittlung einer bereits vorliegenden menschlichen Sprache zu den Menschen (so in den inspirierten Büchern des Alten Testamentes besonders in hebräischer, in den inspirierten Schriften des Neuen Testamentes vor allem in griechischer, durch seinen Mensch gewordenen Sohn in aramäischer Sprache). Doch fragt sich, ob Gott zum Menschen auch ohne bereits fest geprägte Ausdrücke und festliegende Begriffe sprechen kann. Und es fragt sich im einen wie im anderen Falle, worin letztlich das Wesen und die Realität der geoffenbarten Gottesnamen besteht, vor allem das Wesen und die Realität des heiligsten Namens Jesus und des Verhältnisses dieses heiligsten Namens zu seinem Träger, der Person des Sohnes Gottes.

Wie schon mehrfach im Verlauf der vorliegenden Untersuchung betont wurde, gibt es nur einen einzigen wesentlichen, notwendigen, vollkommenen Namen Gottes. Dies ist die zweite göttliche Person oder Hypostase. Der Sohn ist das vollkommene Abbild, der vollkommene Ausdruck des Vaters, ist ihm wesensgleich. Der Sohn ist der substantielle Ausdruck des Vaters. Alle anderen Namen – und so die menschlichen Namen, mit denen wir uns hier beschäftigen – bleiben an Vollkommenheit weit hinter dem Vor- und Urbild zurück; sie sind nur Bilder des Abbildes, sie sind nicht im vollen Sinne notwendig, sie sind nur akzidentelle und nicht substantielle Namen.

Menschliche Namen können im Subjekt und im Objekt – wenn es um Personen geht, im Nennenden und im Benannten – und ausserdem gleichsam zwischen Subjekt und Objekt, als in sich existierend betrachtet werden, etwa wie das gesprochene Wort in den Schall- oder Ätherwellen oder das geschriebene Wort im Buch. Gleich hier sei bemerkt, dass der Name zunächst nicht dem Benannten, sondern dem Nennenden dient und dass deshalb die

Vorstellung des Namens als einer akzidentellen Bestimmung des Benannten unter dieser Rücksicht ungenau und eine realistische Vereinfachung ist. Betrachte ich also zunächst den Namen im nennenden Subjekt, so ist seine Realität die einer akzidentellen, aus körperlichen und geistigen Bestandteilen zusammengesetzten Bestimmung, die ihrer Natur nach aber nicht nur physisch-akzidentell, sondern im geistigen Teile auch logisch-intentional ist, nicht nur subjektiver Begriff, d. h. subjektive Angleichung an den Benannten, sondern auch objektiver Begriff, d. h. Ausarbeitung eines objektiv-objektivierten Erkenntnisbildes. Im Benannten hat das von anderen Benannt- oder Genannt-Werden an sich keine physische Realität und wird nur nach Analogie des Akzidents des Erleidens (passio) aufgefasst. Gegenstand eines Erkenntnisprozesses sein modifiziert das Objekt, den Benannten nur in jenem Falle, wo der Benannte sich dessen durch die physische Einwirkung des Benennenden auf ihn bewusst wird, wo er z. B. den eigenen Namen aus dem Munde des anderen hört und ihn als seinen eigenen Namen erkennt und dadurch akzidentell leib-seelisch modifiziert wird. Wenn z. B. der Erlöser zur Zeit seines irdischen Lebens hörte, wie die Erlösungsbedürftigen ihn um Hilfe anflehten: « Jesus, Sohn Davids, erbarme dich meiner ! », so wurde er dadurch akzidentell in seiner Menschheit beeindruckt. Oder ganz allgemein: In jedem Menschen, der aus der Erfahrung lernt, wie ihn die Menschen nennen, wie er heisst, bildet sich aus subjektiven Eindrücken und objektiven Assoziazionen die habituelle Erkenntnis und das Wissen um den eigenen Namen, durch die der Mensch wirklich – wenn auch nur akzidentell – verändert und bereichert wird. Unter dieser Rücksicht macht dann der Name einen akzidentellen Bestandteil des Menschen selber aus. Ähnlich ist es im sogenannten « eingegossenen » Wissen.

Wesentlich ist am menschlichen Namen aber vor allem das Logisch-Intentionale. Es resultiert aus der geistigen (Verstandes- und Willens-) Tätigkeit des Nennenden und auch des den eigenen Namen erkennenden Benannten. Im Gegensatz zum innerdreifaltigen Leben, wo das persönliche Wort des Vaters nicht nur logisch-intentionales, sondern ontologisches – physisches und metaphysisches – Sein besitzt, kommt an sich dem menschlichen inneren geistigen Erkenntniswort oder Namen nur logisches Dasein zu. Dieses logische Dasein liegt, da es von Verstand und Willen abhängt, in der Ebene des Moralischen, Juridischen, Rechtlichen und wird

vom Menschen nach Analogie des zunächst und direkt von ihm erfassten physischen Daseins erkannt, im Vergleich mit dem es ein vermindertes Dasein zu besitzen scheint. Und doch wäre es verfehlt, die Wirklichkeit dieses Gebietes zu leugnen oder nur als reine Objektivation zu fassen, wie unter anderen Berdjaev vergeblich immer wieder zu zeigen bemüht war. Ja, in gewisser Hinsicht – insofern es geistiges, nicht materielles Dasein hat – steht dieses Gebiet des Logisch-Moralischen über dem des rein Physischen. Ohne Zweifel liegt in der Anerkennung dieser Tatsache ein Verdienst Platons, Hegels und anderer bedeutender Philosophen, wenn sie auch in der umgekehrten Richtung – in der Übersteigerung der Identität von logischer und ontologischer Ordnung – zu weit gegangen sind.

Der Name hat also im Bereich des Geistig-Logischen und Moralisch-Juridischen seine besondere Realität, die vom Menschen als in sich bestehend, gleichsam in der Mitte zwischen Nennendem und Benanntem aufgefasst wird. Diese Betrachtungsweise hat darin ihre Berechtigung, dass der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen in Kraft der ihm vom Schöpfer verliehenen Fähigkeit objektiv gültige Normen aufstellen kann und – angewandt auf die Worte und Namen – Laute mit Begriffen verbinden und auf bestimmte Gegenstände (Personen oder Sachen) anwenden, mit andern Worten, Namen erfinden und festlegen kann [1]. Bei den von Gott geoffenbarten Gottesnamen (z. B. Jahwe, Jesus) treffen nun göttliche und menschliche Tätigkeit zusammen. Diese Namen (« der Seiende », « der Seiende ist Heil ») sind zunächst einmal Formen menschlicher Erfindung und Sprache; ausserdem aber hat sie Gott mit sich selbst, bzw. mit seinem menschgewordenen Sohn verbunden. Selbstverständlich ist hier ein sehr wichtiger Unterschied zu beachten. Wenn Gott sich als Gott einen menschlichen Namen beilegt (den Namen « Jahwe » z. B.), so kann das natürlich nicht heissen, dass der unendlich vollkommene und unveränderliche Gott durch eine solche Benennung etwas erlitte oder modifiziert oder bereichert würde, sondern nur, dass der Inhalt dieses Namens – wenn auch nur unvollkommen oder analog – dem Sein Gottes entspricht, dass dieser Name Gott und sein Wesen

[1] Es ist die ἐπίνοια, ἐφευρετικὴ δύναμις, ἡ διανοητικὴ τῆς ψυχῆς δύναμις, von der Gregor von Nyssa in diesem Zusammenhang spricht. Z. B. *PG* 45, 969 C ff.; 972 D; 996 C; 1045 A.

irgendwie bezeichnet oder ausdrückt. Anders liegt der Fall, wenn Gottes Sohn « Jesus » genannt wird. Der Name Jesus enthält zwar auch etymologisch die Bezeichnung der Gottheit (« Jahwe ist Heil »), ist aber zunächst ein menschlicher Name, der das menschgewordene Wort und den Gott*menschen* bezeichnet. Daher gilt von diesem Namen auch alles, was vorher vom dreifachen, dem subjektiven, objektiven und in sich subsistierenden Aspekt des menschlichen Namens gesagt wurde. So gilt vom Namen Jesus, dass sein Träger, der Gottmensch, in seiner Menschennatur, d. h. als Mensch durch diesen menschlichen Namen akzidentell modifiziert wurde und dass dieser Name als akzidentelle Modifikation zum Bestand des konkreten Menschentums des Erlösers gehörte und so in die persönliche Vereinigung mit dem Worte, in die unio hypostatica einging und akzidentell mit dem Gottmenschen identisch wurde.

Zwar ist der Name Jesus seiner Natur nach mit der Person des Gottmenschen nicht so notwendig verbunden wie das Wort mit dem Vater; aber trotzdem kann von einer gewissen Notwendigkeit der Verknüpfung von Name Jesus und Gottmensch gesprochen werden. Der Name Jesus ist als möglicher Name notwendig in Gottes Wesen begründet; als wirklicher Name des Gottmenschen ist er notwendig auf Grund des durch Gott frei von Ewigkeit her gefassten Beschlusses, seinem Sohne diesen und keinen andern Namen zu geben. Zwar gelten vom menschgewordenen Sohne Gottes auch noch andere Namen (Vgl. Is. 9,5), ja alle Gottesnamen; doch ist sein geschichtlicher persönlicher Name allein der Name Jesus. Wie von Gott allein alle Namen gelten, die reine Vollkommenheiten ausdrücken, so hat auch der Name Jesus eine Eigentümlichkeit, die nur von ihm gilt. Es ist der einzige Eigenname, der mit vollem Recht einem Menschen beigelegt wird. Alle übrigen Namen – und man kann sie der Reihe nach durchgehen – gelten von ihrem Träger überhaupt nicht, nur unvollkommen oder nicht ausschliesslich. Ist z. B. nur Adam ein « Mann aus Erde », oder sind es alle Erdgeborenen ? Ist Eva wirklich « Mutter aller Lebedingen » ? Sind alle, die Leo oder Urs heissen, wirklich Löwen oder Bären an Kraft oder Mut ? Sind alle, die Philipp heissen, Liebhaber der Pferde ? Oder, wenn ich einmal absehe vom Wortsinn dieser Namen, haben ihre Träger überhaupt notwendige Beziehungen zum eigenen Namenspatron oder zu gleichnamigen Personen ?

Auf Grund des bisher Gesagten lassen sich auch noch einige weitere Fragen klären, die im Verlauf des Namen-Jesu-Streites

entstanden sind: die Frage nach dem Unterschied zwischen Name und Bild, zwischen Annahme der Menschennatur und Annahme des Namens Jesus durch den Sohn Gottes, auch die Frage nach der Gegenwart Gottes im Namen Jesus und nach der Mitwirksamkeit des Namens Jesus beim Wirken von Wundern und bei Spendung der Sakramente.

Der Namenrealismus beruht auf der Natur der menschlichen Sprache, die Name und Gegenstand (sei es Person oder Sache) gleichsetzt und gleichsetzen kann wegen der intentionalen, relativen Funktion des Namens (in allen seinen leiblich-seelisch-geistigen Bestandteilen). Der Irrtum beginnt erst da, wo das absolute Fundament mit der relativen Funktion verwechselt und dann das Relative verabsolutiert und dem Gegenstand gegenübergestellt wird. In dieser intentionalen, relativen Funktion des Namens besteht seine Bildhaftigkeit. Bild sein heisst dem Urbild, der Vorlage oder dem Dargestellten seiner Natur nach ähnlich sein (körperlich oder geistig, substanziell oder akzidentell, der Art nach oder individuell). Da der Name einen körperlichen und einen geistigen Bestandteil enthält, ist die Nähe, bzw. der Abstand von Name und Gegenstand verschieden gross, je nachdem der eine oder der andere Bestandteil ins Auge gefasst wird. Die materiellen Laute des Namens stehen – man vergleiche die Lautmalerei ! – materiellen Gegenständen näher, geistigen Gegenständen fern; obschon selbst die unterste Materie als Geschöpf des Schöpfergeistes immer noch die Möglichkeit besitzt, wenigstens irgendwie das Geistige zu bezeichnen. Umgekehrt steht der geistige Bestandteil des Namens, der Begriff oder die Idee, seiner Natur nach an sich den materiellen Gegenständen fern, kann solche aber ausdrücken, weil der Menschengeist als Seele den Leib, die Materie informiert. Wie der Begriff, durch den der Erkennende sich dem Gegenstand angleicht, diesem ähnlich wird, intentional oder relativ der Gegenstand selber wird, ein mehr oder weniger vollkommenes Bild des Gegenstandes ist, so ist auch der Name ein Bild des Gegenstandes, aber ein Bild, das nicht nur dem geistigen, begrifflichen, sondern auch dem materiellen, lautlichen Bestandteil nach verschieden vollkommen ist. Beide Bestandteile zusammen machen den menschlichen Namen aus und bezeichnen den Gegenstand, aber mit dem Unterschied, dass der materielle Bestandteil aus Mangel an natürlicher Anpassungsfähigkeit erst durch einen freien Willensakt mit dem Gegenstand verbunden und auf ihn hingerichtet werden muss,

während der Begriff vollkommener seinen Gegenstand abbilden kann, so dass der Inhalt des Begriffes den Gegenstand selbst bezeichnet, im Gegenstand selbst verwirklicht ist, ja mit ihm ganz oder zum Teil intentional zusammenfällt. Der Name Jesus hätte auch anders lauten, anders geschrieben werden können; aber was durch ihn begrifflich ausgedrückt wird, der Heiland, der Gottmensch zu sein, hat eine Ähnlichkeit mit ihm, ist in ihm verwirklicht, ist von ihm wahr, ist mit ihm identisch.

Daraus folgt, dass dem Namen um des Genannten, wie dem Bilde um des Dargestellten willen mit Recht dessen Eigenschaften zuerteilt werden. Wir sprechen vom göttlichen, allheiligen, anbetungswürdigen Namen Jesus. Zwischen Namen und Genanntem besteht tatsächlich eine gewisse « communicatio idiomatum ». Doch ist diese « communicatio idiomatum » nicht die gleiche wie jene, auf Grund deren wir von Christus dem Sohne Gottes auch die menschlichen und von Christus dem Menschen auch die göttlichen Eigenschaften aussagen können. Die « communicatio idiomatum » zwischen dem Namen Jesus und der Person des Gottmenschen ist nicht absolut, sondern nur relativ. Der Unterschied liegt in der verschiedenen Art der Einigung einerseits von Gottheit und Menschheit in Christus, anderseits vom Namen Jesus und der Person des Gottmenschen. Die erste Art einer Einigung ist persönlich und substanziell, die zweite Art aber akzidentell. Die erste Art ist primär physisch-ontologisch und gehört erst sekundär zur logisch-ontologischen, d. h. zur moralischen Ordnung, da das aus der Gottschau und dem eingegossenen Wissen sich ergebende Bewusstsein des Menschen Christus von seiner Gottessohnschaft bereits die unio hypostatica voraussetzt. Die zweite Art aber ist primär logisch-ontologisch, da der menschliche Name an sich in dieser logisch-ontologischen, d. h. moralischen Ordnung existiert, und erst sekundär physisch-ontologisch, insofern nämlich das Wissen um seinen eigenen Namen im Subjekt, d. h. im Träger des Namens mit einer akzidentellen Modifikation verbunden ist. Eine Ähnlichkeit dieser beiden Arten von Einigung mag man wiederum darin sehen, dass Gott sowohl die Menschwerdung, d. h. die Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus verursacht hat, als auch die Benennung des Gottmenschen mit dem Namen Jesus, wobei im ersten Falle zwar die Seele des Gottmenschen geschaffen wurde, der rein körperliche Bestand des Gottmenschen aber schon vor seiner Empfängnis im Schosse der Jungfrau vorhanden war,

während im zweiten Falle der Name Jesus schon vorher existierte, aber durch Gottes Beschluss auf den Gottmenschen angewandt wurde.

Die Verehrer des Namens vergleichen das Wohnen des Sohnes Gottes in seiner menschlichen Natur mit der Gegenwart des Gottmenschen im Namen Jesus. Es lässt sich eine dreifache Gegenwart unterscheiden: die allgemeine der Allgegenwart der Gottheit, die der relativ-intentionalen Gegenwart (von der schon ausgiebig die Rede war) und die der göttlichen und menschlichen Tätigkeit im Namen und durch den Namen.

Jesus ist nicht nur in seiner Gottheit der persönliche Name des Vaters, das Wort, durch das alles geworden ist (Joh. 1, 3); wer in seinem Namen Wunder wirkt, in seinem Namen Sakramente spendet, auf seinen Namen getauft ist, nimmt auch teil an seinem menschlichen Namen, entsprechend seiner mannigfaltigen Realität, nimmt teil an seiner menschlichen Erlöservollmacht, handelt in seinem Auftrag, bildet gleichsam die Fortsetzung, die Ausdehnung der individuellen Menschheit des Herrn als seine soziale Menschheit oder Kirche.

Was nun im einzelnen die Wirksamkeit des Namens Jesus betrifft, so muss an erster Stelle gesagt werden, dass sie niemals magisch oder mechanisch ist. Der Name kann als menschlicher, geschöpflicher Name nur insoweit wirken, als sein Träger, der Gottmensch, ihn als Werkzeug von Wundern, als wirksames Zeichen von Gnaden oder als Mittel seiner Anrufung bestimmt. Diese Verknüpfung von Name und Wunder, Sakrament und Gnade, Anrufung des Namens Jesus und Erhörung, kann der Gottmensch als Mensch und als Gott vornehmen. Letztlich aber kann eine solche Verbindung nur Gott herstellen, d. h. der Gottmensch empfängt diese Vollmacht als Mensch, insofern er Gottes Beauftragter ist. Letztlich geht jede Wirksamkeit des Namens Jesus auf Gott zurück, d. h. den Vater, den Sohn und den Hl. Geist, und kann dem Sohn in besonderer Weise zugeeignet werden, weil er der Mensch gewordene Logos, der persönliche Name des Vaters ist. « Was dieser tut, das tut gleicherweise auch der Sohn » (Joh. 5, 19).

Wir hatten oben [1] menschliche Namen im Nennenden und im Benannten und ausserdem gleichsam zwischen beiden existierend betrachtet. Da jedoch eine solche zwischen Nennendem

[1] S. 384-385.

und Benanntem vorgestellte Existenz abhängig ist von dem, der den Namen ausspricht oder anhört, kann natürlich auch von einer Wirksamkeit des Namens nur in Abhängigkeit entweder vom Nennenden oder vom Benannten, vom Anrufenden oder vom Angerufenen die Rede sein. Es bleibt also zu untersuchen, wie der Name Jesus wirkt, wenn er und durch ihn sein Träger – z. B. im Jesusgebet – angerufen wird.

Zunächst wirkt er nicht sakramental, wie die Sakramente, Materie und Form, wirken als von Christus eingesetzte Zeichen « ex opere operato », d. h. auf Grund einer durch Christus hergestellten Verknüpfung von äusserem Zeichen und innerer Gnade. Denn der Name Jesus und sein Aussprechen gehören in keinem Sakrament zur notwendigen Form. Wenn also die Sakramente nach der Meinung mancher katholischer Theologen keine physischen, sondern nur moralische Ursachen, bzw. Mitursachen der Gnade oder ihrer anderen Wirkungen sind, dann kommt auch für die Anrufung des Namens Jesus nur eine moralische Wirksamkeit oder Ursächlichkeit in Frage.

Die Anrufung des Namens Jesus oder der angerufene Name Jesus wirkt nicht sakramental, sondern auf Grund einer Verheissung, eines Versprechens. Der Herr hat nämlich gesagt: « Alles, um was ihr mich in meinem Namen bittet, will ich tun » (Joh. 14, 14). Dabei ist aber zu beachten, dass die Worte « in meinem Namen » nicht notwendig voraussetzen, dass bei einer solchen Bitte der Name Jesus tatsächlich ausgesprochen werden müsse; diese Worte können auch einen allgemeineren Sinn haben: « in meinem Namen », d. h. irgendwie « um meiner Person, um meinetwillen ». Die Wirksamkeit des menschlichen Namens Jesus in dem, der ihn anruft, liegt demnach ganz in der moralischen Ebene; allerdings nicht nur auf dem Gebiet des Natürlichen, sondern auch des Übernatürlichen und der Gnade, da die Anrufung des Namens Jesus « im Namen Jesu » den Glauben voraussetzt.

Die Frage sodann, wie der Name Jesus wirken oder mitwirken könne, insofern er einen subjektiven, akzidentellen Bestandteil der Menschheit Christi ausmacht [1], ist dahin zu beantworten, dass akzidentelle Bestimmungen zur Substanz – also hier zur menschlichen Natur Christi – und Tätigkeiten letztlich zur Person – also hier zur Person des Gottmenschen – gehören. Mit

[1] Siehe oben S. 384-385; 387.

anderen Worten: Sooft der Name Jesus von einem Menschen angerufen wird, erkennt der Träger dieses Namens, der Gottmensch auch als Mensch diese Anrufung und gewährt um der eigenen Verheissung willen im Sinne dieser Verheissung Erhörung.



Wir haben im vorliegenden Aufsatz versucht, beiden Parteien gerecht zu werden und aus allen Behauptungen den Wahrheitsgehalt herauszuschälen, sind uns aber dessen bewusst, dass noch viele Probleme weiter zu lösen und zu klären sind und dass unsere Antworten zum Teil nur Versuche einer Lösung und Klärung darstellen.

Als hauptsächlichen positiven Gewinn unserer Beschäftigung mit der behandelten Kontroverse betrachten wir aber die tiefere Erkenntnis des Namens Jesus und seines Trägers:

« In ihm allein ist Heil; denn kein anderer Name unter dem Himmel ist den Menschen gegeben worden, durch den wir das Heil erlangen sollen » (Apg. 4, 12). Der Grund ist dieser: « Gott hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist »; und dieser Name ist « Jesus Christus der Herr » (Phil. 2, 9; 11). « Der Herr » (griechisch ὁ Κύριος) aber ist « Jahwe »; denn « Jahwe » wurde von den Hebräern als « Adonai », « der Herr », gelesen und ins Griechische mit ὁ Κύριος übersetzt (1). Der Name « Jesus » schliesst aber auch der Wortbedeutung nach den Namen « Jahwe » ein, da er bedeutet: « Jahwe ist Heil » (2). Der Name « Jahwe » aber bezeichnet das göttliche Wesen (3), wie ausdrücklich und klar Gregor der Theologe bezeugt (4), oder nach Thomas von Aquin das gött-

(1) Vgl. Chr. PESCH, *Praelectiones Dogmaticae*, IV, 4-5. Aufl. Freiburg i. B. 1922, S. 17.

(2) Vgl. ebda S. 233, wo auf S. THOMAS (3, q. 37, a. 2) und SUAREZ (*De myst. vitae Christi* disp. 15, sect. 2, n. 8) verwiesen wird. Vgl. ebenfalls N. N. GLUBOKOVSKIJ, *Христово уничиженiе и наше спасенiе*. ***Православная Мысль***, II, Paris 1930, S. 86-101, und dazu unsere Studie *La nuova soteriologia russa*, II-III, *Or. Chr. Per.* 12 (1946) S. 132 ff.

(3) Vgl. Chr. PESCH, *Praelectiones Dogmaticae*, II, S. 79 f. – Vgl. F. Zorell S. J., *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Fasc. 3, Rom 1941, S. 298 ff.; 299, Kol. 2: Der Name « Jahwe » bedeutet: « probabilissime 'is qui est '. . . ' qui adest, operatur, se manifestat ' ».

(4) *Oratio Theologica IV*, *PG* 36, 125 C-128 A.

liche Sein oder Dasein, das mit dem Wesen identisch ist, das « pelagus substantiae infinitum », obschon wir hienieden Gottes Wesen nicht erkennen können « secundum quod est in se » (1), nicht « cognitione perfecta », wohl aber « confusa », da nach dem Aquinaten « de nulla re potest sciri an est, nisi quoquo modo de ea sciatur quid est » (2).

Auch Gregor von Nyssa behauptet im Grunde das gleiche: Der Name « Jahwe » bezeichnet das göttliche Wesen nicht, « wie es in sich ist », sondern nur wie es in unvollkommener menschlicher Sprache ausgedrückt wird. Dafür ist ihm ein Anzeichen, dass jede unserer Benennungen der göttlichen Natur – seien sie allen drei göttlichen Personen gemeinsam, wie « der Gerechte », « der Unverwesliche », « der Unsterbliche », oder nur einer Person zugehörig wie « der Ungezeugte » – zugleich die Behauptung einschliesst, dass Gott ist, τὸ ἔστι (3). In diesem Sinne schreibt dann der Nyssener von Jesus Christus: « Er hat den Vorrang, Bote des Namens ‘ der da ist ’ zu sein. Bote wird er genannt, sofern er auf den Vater hinweist, seiend aber, sofern er keinen Namen hat, der das Wesen kundtut, sondern über jeglicher Bezeichnung durch Namen steht. Deshalb hat auch die Schrift des Apostels bezeugt, dass sein Name über alle Namen ist. Nicht als ob der wahrhaft Seiende (nur) irgend etwas wäre, was den Vorzug vor den anderen hat, sondern weil er über alle Namen ist » (4).

BERNHARD SCHULTZE S. J.

BIBLIOGRAPHIE

Antonij (BULATOVIČ A.). ***Апологія вѣры во Имя Божіе и Имя Іисуса,*** Moskau 1913.

— ***Матеріалы къ спору о почитаніи Имени Божія,*** Erste Lieferung, Moskau 1913.

— ***Имяславіе, Богословскіе матеріалы къ догматическому спору объ Имени Божіемъ по документамъ имяславцевъ,*** Petersburg 1914.

— ***Моя борьба съ имяборцами на Св. Горѣ, Историческій Вѣстникъ,*** Petersburg 1916, 3, S. 648-682; 4, S. 133-169; als Sonderdruck Petersburg 1917.

(1) S. THOMAS, I, q. 13, a. 11.
(2) *In librum Boetii de Trinitate*, q. 6. a. 3.
(3) *Contra Eunomium*, *PG* 45, 761 B-C.
(4) Ebda., *PG* 45, 873 A.

Antonij (BULATOVIČ A.), Aufsätze im *Миссіонерское Обозрѣніе* 1916 und Sonderdruck 1917.

— *Исторія Аѳонской смуты,* Erste Lieferung, Petersburg 1917.

Antonij (CHRAPOVICKIJ), Erzb., *О новомъ лжеученіи, обоготворяющемъ имена и объ «Апологіи» Антонія Булатовича, Прибавленія къ Церковнымъ Вѣдомостямъ,* 1913, I, Num. 20, S. 869-882.

ASKOL'DOV S., *О пустынникахъ Кавказа, Русская Мысль,* 1916, 5.

BULGAKOV S. N., *Аѳонское дѣло, Русская Мысль,* September 1912.

ERN V., *Споръ объ Имени Божіемъ (Письма объ имеславіи), Письмо первое, Происхожденіе спора, Христіанская Мысль,* Sept. 1916, S. 101-109.

— *Разборъ посланія Св. Синода объ Имени Божіемъ,* Moskau 1917.

FLOROVSKIJ G., *Пути русскаго богословія,* Paris 1937 (Bibliographische Angaben S. 571-572).

Ilarion, На горахъ Кавказа, Бесѣда двухъ старцевъ пустынниковъ о внутреннемъ единеніи съ Господомъ нашихъ сердецъ, чрезъ молитву Іисусъ Христову, или духовная дѣятельность современныхъ пустынниковъ, 2. Aufl., Batalpaschinsk 1910.

Kliment, Имябожническій бунтъ или плоды ученія книги «На горахъ Кавказа», Историческій Вѣстникъ, Petersburg 1916, 1, S. 752-785.

KOSVINCEV E. N., *Черный «бунтъ», Историческій Вѣстникъ,* 1915, 1, S. 139 ff.

Nikon (ROŽDESTVENSKIJ), Erzb., *Великое искушеніе около святѣйшаго имени Божія, Прибавленія къ Церковнымъ Вѣдомостямъ,* 1913, I, Num. 20, S. 853-869.

— *Плоды великаго искушенія около имени Божія,* ebda, 1913, II, Num. 34, S. 1504-1521.

Pachomij (PAVLOVSKIJ A. A.) *Исторія Аѳонской смуты или имябожеской ереси,* Petersburg 1914.

Св. Православіе и имябожническая ересь, Charkov 1916.

Сборникъ документовъ относящихся къ Аѳонской имябожеской смутѣ, Petersburg 1916.

Serafim (SOBOLEV), Erzb., *Новое ученіе о Софіи Премудрости Божіей,* Sofia 1935, S. 263-349.

TROICKIJ S. V., *Аѳонская смута, Прибавленія къ Церковнымъ Вѣдомостямъ,* 1913, 1, Num. 20, S. 882-909 (Bibliographie dort S. 883-884, Anm.).

— *Объ Именахъ Божіихъ и имябожникахъ,* Petersburg 1914, zuerst veröffentlicht in *Прибавленія къ Церковнымъ Вѣдомостямъ* (Weitere bibliographische Angaben S. 49, Kol. 1-2, Anm. 1).

Une collection de tâbots au Musée Chrétien de la Bibliothèque Vaticane

Le mot tâbot signifie originairement arche, caisse, armoire; emprunté à l'araméen, il appartient cependant au fonds de l'ancien égyptien (1).

En Ethiopie on comprend sous le mot tâbot l'arche d'alliance contenant les tables de la Loi. Cette arche se trouverait encore aujourd'hui dans la grande église de Sainte Marie de Sion à Axoum; une légende très répandue raconte comment le fils que la reine de Saba eut de Salomon, Ménélik, usa d'astuce pour enlever l'arche du temple de Jérusalem et comment il la transporta en Ethiopie (2).

Mais on applique le mot tâbot aussi à l'armoire de bois qui sert d'autel dans les églises éthiopiennes; sur la surface supérieure de cette armoire, se célèbre le rite eucharistique; à l'intérieur, sur une

(1) Ainsi E. LITTMANN, *Abessinien*, Hamburg 1935, p. 71. On peut consulter les lexiques suivants: A. DILLMANN, *Lexicon linguae aethiopicae*, Lipsiae 1865, 560; I. GUIDI, *Vocabolario amarico-italiano*, Roma 1901, 364, 399; J. BAETEMAN, *Dictionnaire amarigna-français*, Dire Daoua, 1927, 486-487; C. H. WALKER, *English-Amharic Dict.*, 10; W. GESENIUS, *Hebr. u. aram. Handwörterbuch*, 17e éd., 1921, 869; BROWN-DRIVER-BRIGGS, *Hebrew Lexicon of the OT*, 1906, 1061. Ces indications nous furent aimablement communiquées par le P. Jean Simon, comme aussi les autres références et notes bibliographiques de cette introduction, ce dont nous le remercions de nouveau cordialement.

(2) C. BEZOLD, *Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige*, München 1905, 38 sv. Traduction anglaise: E. A. W. BUDGE, *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek*, 2e éd., London, 1932, 66 sv. Résumé: C. CONTI ROSSINI, *Storia d'Etiopia*, Milano, 1928, 254. Le R. P. DIMOTHÉOS, moine arménien, prétend avoir vu les tables de la Loi, et il en donne un dessin, cf. *Deux ans de séjour en Abyssinie*, livre I, Jérusalem 1871, 137-143.

première planche, se conservent les vases sacrés et le tâbot entendu au sens restreint que nous lui donnons ci-dessous; le bas de l'armoire est réservé aux livres liturgiques et autres objets destinés à célébration de la liturgie [1].

Dans cet article, en effet, nous ne parlerons que du tâbot, simple planche en bois ou en pierre, couverte d'ornementations, dédiée soit à la s. Trinité, soit à un ou plusieurs saints, comme l'indiquent les inscriptions; objet nécessaire à la célébration de la messe, parce que c'est sur lui que le prêtre consacre le pain et le vin eucharistiques; comme tel il remplit les fonctions d'objets similaires dans d'autres rites [2]. Sa consécration appartient de droit à l'abouna qui siège à Addis-Abeba; mais, actuellement, sans doute, il est permis à tous les évêques éthiopiens de la célébrer. La vénération que manifestent les fidèles à cet objet, qui n'est jamais montré à personne [3], est très grande, selon d'aucuns, excessive. Elle apparaît avec éclat lorsqu'on porte le tâbot en procession, à l'occasion de la consécration d'une nouvelle église ou d'un jour de fête, ou encore, annuellement, lorsque le jour de l'Epiphanie on va bénir l'eau de la rivière (c'est la procession du Ṭemqat), enfin lorsqu'en temps de guerre, l'armée porte avec elle le tâbot, comme autrefois les Israélites faisaient pour l'arche d'alliance. On a tâché d'expliquer cette exceptionnelle vénération par les origines juives ou chrétiennes du tâbot [4]; il est intéressant de voir le jugement et la conduite des missionnaires jésuites du XVIIe s. à ce sujet [5] et les règles de pastorale que donnait le capucin Mgr Massaia au siècle dernier à ses prêtres indigènes [6].

[1] ABBA TEKLE-MARYAM SEMHARAY SELAM, *Règles spéciales de la messe éthiopienne*, Rome 1936, 4.

[2] A. RAES, *'Antimension, Tablit, Tabot* dans *Revue du Proche-Orient Chrétien*, I (Jérusalem 1951), 59-70.

[3] Cependant le P. Barradas; au XVIIe s., affirme qu'il en a vu (C. BECCARI, *Rerum aethiopicarum . . .*, vol. IV, 263-264), de même J. TH. BENT, *The Sacred City of the Ethiopians*, London 1896, 81.

[4] C. BECCARI, *Rerum aethiopicarum...*, vol. VI, 135 (relation du P. E. d'Almeida). Dans un autre sens, par trop conjectural: J. LUDOLPHUS, *Ad suam Historiam Aethiopicam commentarius*, Francofurti 1691, 375-376.

[5] C. BECCARI, *Il Tigré*, 2e éd., Rome 1912, 140, traduisant en italien la relation du P. E. Barradas publiée dans C. BECCARI, *Rerum aethiopicarum . . .*, vol. IV, 263-264; ibidem, vol. VI, 136.

[6] MASSAIA, *I miei trentacinque anni di missione...*, 2e éd., vol. V (1925), 126-127.

Enfin, selon l'usage actuel, le sens du mot tâbot s'est élargi encore et désigne en plus de l'armoire-autel ou de la planche sacrée, le saint des saints, l'église ou le saint auquel l'église est consacrée (1).

Des tâbots conservés dans les Musées d'Europe, signalons les suivants: un à Oxford, dix à Londres, un à Stuttgart et un autre au Collège des Jésuites à Valkenburg (Pays-Bas) (2). Ce nombre est assez restreint et on sera d'autant plus content d'apprendre que grâce à un heureux concours de circonstances, les huit tâbots décrits ci-après sont devenus la possession de l'Institut Pontifical Oriental, lequel a jugé convenable de les transmettre au Musée Chrétien de la Bibliothèque Vaticane, où d'autres objets similaires sont conservés soigneusement. De ces tâbots, les sept premiers proviennent de la région du Lac Tana et ont été achetés en 1908 à des hommes appartenant à la tribu musulmane des Wollo-Gallas, le huitième provient des environs de Senafé en Erythrée. Une description même incomplète de nos huit tâbots ne peut manquer d'être utile.

Nous la faisons précéder d'une bibliographie qui pourrait être augmentée facilement. Nous citons d'abord les ouvrages modernes d'auteurs, dont la compétence est fort différente et dont les pages ou les lignes consacrées au tâbot vont d'une indication sommaire à une description circonstanciée; ils parlent aussi de l'emploi du tâbot et même se réfèrent à son histoire. Ensuite, nous donnerons un aperçu des sources.

I. – C. ANNARATORE, *In Abissinia*, Roma 1914, 269.

D. ATTWATER, *The Dissident Eastern Churches*, Milwaukee 1937, 257, 261.

R. P. AZAÏS et P. CHAMBARD, *Cinq années de recherches en Ethiopie*. Texte, Paris 1931, 134, pl. XXXVII[4], LXVIII[2-4] (procession du Ṭemqat).

J. BRAUN, *Der christliche Altar*, I, München 1924, p. 518-519, pl. 100.

E. A. W. BUDGE, *A History of Ethiopia...*, London 1928, vol. I, 161-162; vol. II, 344-345.

D. BUXTON, *Travels in Ethiopia*, London, 1949, 83-84 (procession du tâbot de Gabra Manfas Qeddus), 86-89 (procession du Ṭemqat).

(1) Ainsi E. LITTMANN, *Abessinien*, p. 72.

(2) *University of Oxford. Ashmolean Museum. Report of the Visitors* 146, Oxford 1947, p. 13 (tâbot en bois, inscription du XVIII[e] siècle). – Au British Museum: *A Guide to the Early Christian and Byzantine Antiquities ...* 2[e] éd., London 1921, p. 114, 155, 181. – S. EURINGER, *Verzeichniss der abessinischen Handschriften des Völkermuseums in Stuttgart*, dans *Orientalia*, IV (1935), p. 466. J. BRAUN, *Der christliche Altar*, I, München 1924, p. 518-519, et planche 100 reproduisant le tâbot de Valkenburg.

R. E. CHEESMAN, *Lake Tana and the Blue Nile*, London, 1936, 98 (procession du Ṭemqat).

C. CONTI ROSSINI, *Necropoli musulmana ed antica chiesa cristiana presso Uogrì Haribà nell'Enderta* dans *Rivista degli Studi Orientali*, 17 (1937-1938), 407 (au sujet du sort des tâbots des églises abandonnées).

Deutsche Aksum Expedition, Bd. III (1913), 47, 48[2], 89, 102, pl. VIII (Fig. 281: procession avec tâbot).

R. P. DIMOTHÉOS, *Deux ans de séjour en Abyssinie*, livre I, 137-143; livre II (Jérusalem 1871), 41-43, 49 (procession du Ṭemqat).

A. FORTESCUE, *The Lesser Eastern Churches*, London 1913, 313-315.

M. GRIAULE, *Règles de l'Eglise* (*Documents éthiopiens*) dans *Journal Asiatique* 221 (1932), 8, 17, 40 (symbolisme du tâbot: c'est le Christ, le symbole de la s. Trinité, le symbole du tombeau du Christ, le trône du Christ).

GUÈBRÈ SELLASIÉ, *Chronique du règne de Ménélik II*, tome II, Paris 1932, 549-551 et cf. l'Index, qui renvoie à une soixantaine de passages de la Chronique.

I. Guidi, *Vocabolario amarico-italiano*, Roma 1901, 399 (fête spéciale lors de la consécration du tâbot).

H. M. HYATT, *The Church of Abyssinia*, London 1928, 121-123.

R. JANIN, *Les Eglises orientales et les Rites orientaux*, 3e éd., Paris 1926, 608.

A. A. KING, *The Rites of Eastern Christendom*, I, Rome 1947, 545.

E. LITTMANN, *Abessinien*, Hamburg 1935, 71-72.

G. MASSAIA, *I miei trentacinque anni di missione...*, 2e éd., Roma V (1925), 35, 126-127, 132.

S. MERCER, *The Ethiopic Liturgy*, London 1915, 152 (description, usage), puis aux pages 184, 314, 322, 324, 325, 332, dans le sens d'autel.

U. MONNERET DE VILLARD, *Aksum*, Rome 1938, 30, 73, 77, 119.

A. POLLERA, *Lo Stato Etiopico e la sua Chiesa*, Roma 1926, 215, 304-307.

TEKLE-MARYAM SEMHARAY, *Règles spéciales de la messe éthiopienne*, Rome 1936, 4.

C. H. WALKER, *The Abyssinian at Home*. London 1933, VII, 94-97 et passim.

A. ZERVOS, *L'Empire d'Ethiopie*, Athènes 1936, 43.

II. – FR. ALVAREZ, *Verdadeira informação das terras do Preste João*. Nouvelle éd., Lisboa 1883, 104-105, 196. Traduction anglaise: FR. ALVAREZ, *Narrative of the Portuguese Embassy to Abyssinia during the Years 1520-1527*, London 1881, 219, 411.

C. BECCARI, *Rerum aethiopicarum...*, vol. II, 442; vol. IV, 263-264; vol. V, 113-114; vol. VI, 135.

F. BÉGUINOT, *La Cronaca abbreviata d'Abissinia*, Roma 1901, 55 et passim.

E. CERULLI, *Gli Atti di Takla Alfâ* dans *Annali dell'Istituto Universitario di Napoli*, NS. 2 (1943), p. 2.

E. CERULLI, *Il Libro etiopico dei Miracoli di Maria...* Roma 1943, 101.

E. Cerulli, *Etiopi in Palestina...*, vol. II, Roma 1947, 430.

W. E. Conzelman, *Chronique de Galâwdêwos*, Paris 1895, 151-153.

C. Conti Rossini, *Il convento di Tsana in Abissinia* dans *Rend. Accad. Lincei*, ser. V, vol. 19 (1910), 585.

C. Conti Rossini, *La leggenda di Abba Afsê in Etiopia* dans *Mélanges offerts à M. R. Dussaud*, I, Paris 1939, 154.

C. Conti Rossini, *Historia regis Sarṣa Dengel (Malak Sagad)*. dans *Corp. Script. Chr. Or.* Versio. Ser. II, vol. III (1908), 75-76.

A. d'Abbadie, *Douze ans dans la Haute-Ethiopie*, tome I, Paris 1868, 369.

C. Foti, *La Cronaca abbreviata dei Re d'Abissinia in un manoscritto di Dabra Berhân di Gondar* dans *Rassegna di Studi Etiopici*, I (1941), 115-118, 120-123.

I. Guidi, *Annales Johannis I, Yāsu I, Bakāffā* dans *Corp. Scr. Chr. Or.* Versio. Ser. II, vol. V (1913), 68, 71, 74, 332.

I. Guidi, *Annales regum Iyâsu II et Iyo'as* dans *Corp. Scr. Chr. Or.* Versio. Ser. II, vol. VI (1912), 18, 37, 49, 52, 90, 96-97, 100, 104, 117, 126.

I. Guidi, *Due nuovi manoscritti della « Cronaca abbreviata » di Abissinia* dans *Rend. Accad. Lincei*, ser. VI, vol. II (1926), 360, 364, 412.

I. Ludolphus, *Historia Aethiopica*, Francoforti 1881, Liber III, cap. 6, § 62-79.

A. A. Monti della Corte, *Lalibelà*, Roma 1940, 168 (au sujet de l'art d'un ancien tâbot).

J. Perruchon, *Les Chroniques de Zar'a Ya'eqôb et de Ba'eda Mâryâm*, Paris 1893, 81, 121.

M.-A. van den Oudenrijn, *La Vie de saint Za Mīkā'ēl 'Aragāwi*, Fribourg 1939, 73.

H. Weld-Blundell, *The Royal Chronicle of Abyssinia*, 1769-1849, Cambridge 1922, 521.

TÂBOT I [1]

(Museo sacro della Biblioteca Apostolica Vaticana, n. 3010)

Le premier tâbot que nous présentons est une jolie pièce de marbre blanc, soigneusement polie sur tous ses côtés, mesurant 24 × 19 cm. et épais de 0,4 cm.; son poids est de 4,40 kg. Le recto

[1] La description des tâbots a été rédigée avec les éléments fournis par le P. A. M. Ammann. A M. U. Monneret de Villard, nous sommes redevables d'indications précieuses, dont nous remercions vivement l'illustre archéologue. Les paragraphes intitulés « Inscriptions » sont l'œuvre du P. J. M. Hanssens, grandement facilitée par un premier déchiffrement des documents dû à Abba Ghèbrè Iesùs Hailù. Le P. A. Raes a agencé et complété ces éléments divers et les a munis d'une introduction. Au R. Chan. A. van Lantschoot nous renouvelons ici nos sincères remerciements pour son importante collaboration à cet article.

est divisé en douze carrés réguliers, séparés par une ornementation peu variée; aux angles sont marquées des croix; tout autour court un entrelacs dessiné assez finement. Au milieu du verso est taillée avec soin une croix pas tout-à-fait régulière; au-dessus d'elle, restent les traces d'une inscription effacée. Malgré des lésions assez profondes, qui ont effacé quelques lettres des nombreuses inscriptions, il est en somme bien conservé. Le travail, exécuté assez habilement au poinçon, est de style portugais mais ne peut pas remonter, vu les inscriptions, avant la moitié du XVI[e] siècle.

Inscriptions [1]. – A part les trois mots que nous signalerons plus bas, tous les textes du recto de ce tâbot paraissent écrits d'une main, en caractères fermes et nets.

Dans le premier carré de gauche, à part le dernier mot, écrit dans le premier carré du milieu:

ታቦተ ፡ እግ ዚአብሔር ፡ አብ ፡ ኢየሱ ስ ። ታቦተ ፡ ጊዮርጊስ ።	Tâbot de Dieu le Père de Jésus. Tâbot de Georges.

Le mot ኢየሱስ ፡ est ajouté d'une seconde main, en traits plus grossiers. Le mot አብ ፡ est resté à l'état non construit. Le mot ታቦተ ፡ semble écrit de la main qui a ajouté le mot ኢየሱስ ፡ Le mot ጊዮርጊስ ፡ est d'une troisième main, particulièrement malhabile.

Dans le deuxième carré de gauche:

ታቦተ ፡ ጰራ ቅሊጦስ ፡ ሚካኤል ፡ ወገብርኤል ።	Tâbot du Paraclet, de Michel et de Gabriel.

Dans le troisième carré de gauche:

ታቦተ ፡ ዮሐን ስ ፡ ወንጌሉ ፡ ዘወርቅ ፡ ወ ገብረ ፡ ክርስ ቶስ ፡ ወሊባ ኖስ ፡ መጣዕ ።	Tâbot de Jean à l'évangile d'or et de Gabra Krestos et de Libânos Mattâ'.

[1] Etant dépourvu de toute connaissance et de toute pratique en matière de paléographie éthiopienne, nous nous sommes abstenu de déterminer d'après ce critère l'âge, même approximatif, de nos tâbots.

Jean à l'évangile d'or, en arabe يوحنا ماحب الانجيل الذهب, est le nom donné dans les Eglises de rite Alexandrin au s. Jean Calybite des Grecs. Sa fête est fixée dans le calendrier éthiopien au 16 ḥamlê. Sa légende se lit à la même date dans le synaxaire d'Alexandrie, éd. I. FORGET, CSCO, Script. arab., ser. III, t. 18, p. 383-384 (356-357); t. 19, p. 228-229 (223-224) et dans l'éthiopien, éd. I. GUIDI, PO, t. 7, p. 340-344. – Sur Gabra Krestos, v. BHO, p. 71; fête le 14 ṭeqemt. – Sur Libânos Mattâʿ, abbé éthiopien du V/VI[e] s., BHO. p. 126; fête le 3 ṭer.

Dans le dernier carré de gauche:

ታቦተ ፡ አቡነ ፡
ኤዎስጣቴ
ዎስ ፡ ወአብ
ሳዲ ፡ ወዘከር
ያስ ።

Tâbot de notre père Eustathe et de 'Absâdi et de Zacharie.

Sur Eustathe, cénobiarque éthiopien du XIV[e] s., v. BHO, p. 69; fête le 15 tâḫsas et le 18 maskaram. – Le calendrier éthiopien comporte la mémoire d'un Abba Abbâsâdi le 27 tâḫsas et d'un Absâdi prêtre le 24 ṭer; LUDOLF, *Ad suam Historiam Aethiopicam commentarius*, p. 403 et 406; E. A. BUDGE, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church. A translation of the Ethiopic Synaxarium*, t. II, p. 417 et 540 ('Absâdî, aux deux endroits); cfr. DILLMANN, *Lexicon*, p. 1418, au mot **አብሳዲ ፡**, avec indication d'un troisième jour de fête, au 18 maskaram, inconnu à Ludolf et à Budge, t. I, p. 29. – Le Zacharie ici mentionné est peut-être le père de s. Jean Baptiste, nommé Zacharie le prêtre dans le calendrier copte; fête le 8 maskaram; LUDOLF, p. 390. Un Zacharie, peut-être distinct du premier, est mentionné à la même date, avec un Joseph (l'époux de Marie ?); trois autres encore au 13 ṭeqemt, au 30 tâḫsas et au 4 iakâtit; LUDOLF, p. 394, 403, 407; BUDGE, t. I, p. 145; t. II, p. 432; t. III, p. 589.

Dans le premier carré du milieu:

ታቦተ ፡ ሙሴ ፡
ወኤልያስ ።

Tâbot de Moïse et d'Élie.

Dans le deuxième carré du milieu:

ታቦተ ፡ [ማር]
ያም ፡ [ድንግ]
ል ፡ ዘቦአት ፡
ውስተ ፡ ደብረ
ቍስቋም ።

Tâbot de Marie la Vierge qui entra dans le monastère de Quesquâm.

Là où l'orthographe de l'original était manifestement vicieuse, nous l'avons maintenue dans notre transcription, signalant en note la forme correcte. Dans les cas douteux, nous avons simplement orthographié le mot comme il doit l'être. Là où elle manquait, la ponctuation a été rétablie.

Les lettres rétablies entre crochets ont disparu dans l'original par suite d'une lésion de la pierre. L'introduction d'un tâbot de la Vierge Marie dans le monastère de Quesquâm (dans l'île de Mâhdara Sebhat) est racontée en détail dans *Annales regum Iyâsu II et Iyo'as*, c. 33, ed. I. Guidi, CSCO, Scr. Aeth., ser. II, t. 6, p. 89-90; 93 (96-98; 100); cfr. c. 17, p. 36 (37); c. 24, p. 49 (52).

Dans le troisième carré du milieu:

ታቦተ ፡ ዮሐን
ስ ፡ ምትረተ ፡
ርእሱ ።
ወአበ ፡ ሳሙ
ኤል ፡ ዘዋል
ድባ ።

Tâbot de Jean de la décollation (de l'amputation de sa tête). Et de abbâ Samuel de Wâldebbâ.

Sur abba Samuel de Wâldebbâ, cénobiarque éthiopien du XIVe s., v. BHO, p. 228; fête le 12 tâḫsas.

Dans le quatrième carré du milieu:

ታቦተ ፡ አቡነ ፡
ዮሴፍ ፡ ወበ
ጸሎተ ፡ ሚካ
ኤል ፡ ወአቡነ ፡
ጊዮርጊስ ።

Tâbot de l'abouna Joseph et de Baṣalota-Mikâ'el et de l'abouna Georges.

L'abouna Joseph est probablement le 40e des abounas dans la deuxième des listes de métropolites publiées par I. Guidi, *Le liste dei Metropoliti d'Abissinia*, dans Bessarione, vol. 6 (1899), p. 1-16; la comparaison de cette liste avec celle de M. Chaîne, *La Chronologie des temps chrétiens de l'Egypte et de l'Ethiopie*, Paris 1925, p. 268, sv., nous permet de fixer la date de son gouvernement au milieu du XVIe s. – Sur Baṣalota Mikâ'el, archimandrite éthiopien du XVIe s., v. BHO, p. 39; fête le 12 sanê et 21 ḥamlê; Ludolf, p. 418 et 422; lequel présente, en outre, une troisième mention, au 6 ṭeqemt, p. 394; Budge, t. IV, p. 1139; t. I, p. 122. La vie de Baṣalota-Mikâ'el a été éditée par C. Conti Rossini dans CSCO, Scr. Aeth., ser. II, t. 20, p. 1-61 (1-51). – La liste de Chaîne nous présente deux abounas du nom de Georges, l'un vers 1100, l'autre vers 1225; cfr. p. 267-268.

Dans le premier carré de droite:

ታቦተ ፡ ጴጥ
ሮስ ፡ ወያዕቆ
ብ ፡ ወዮሐን
ስ ።

Tâbot de Pierre et de Jacques et de Jean.

TÂBOT I



Museo Sacro Vaticano, n. 3010, recto

TÂBOT II



Museo Sacro Vaticano, n. 3011, recto

TÂBOT III



Museo Sacro Vaticano, n. 3012, recto

TÂBOT IV



Museo Sacro Vaticano, n. 3013, recto

TÂBOT V



Museo Sacro Vaticano, n. 3014, recto

TABOT VI



Museo Sacro Vaticano, n. 3015, recto

TÂBOT VII

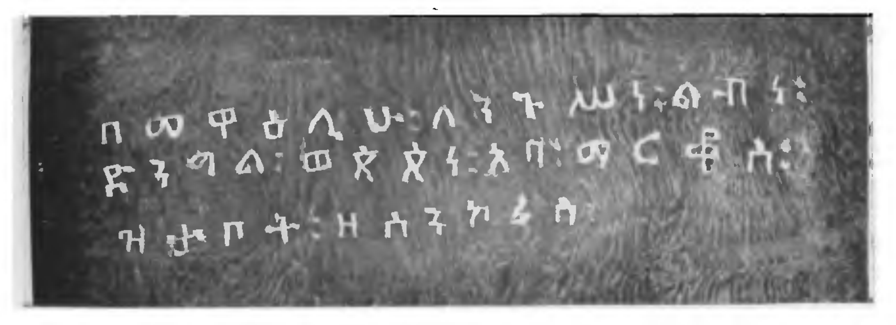


Museo Sacro Vaticano, n. 3016, recto

TÂBOT VIII

Museo Sacro Vaticano, n. 3017, recto

TÂBOT II



Museo Sacro Vaticano, n. 3011, verso

Dans le deuxième carré de droite:

ታቦተ ፡ አቡ
ነ ፡ አዳም ፡ ወ
እምነ ፡ ሔዋ
[ን] ፡ ወሄኖክ ፡
ነቢይ ።

Tâbot de notre père Adam et de notre mère Eve et d'Enoch le prophète.

Dans le troisième carré de droite:

ታቦተ ፡ አብር
ሃም ፡ ይስሐ
ቅ ፡ ወያዕቆ
ብ ። ታቦተ ፡ ሕ
ፃናት ፡ ፲ወ፬ ፡
፼ ፡ ፬፵፻ ።

Tâbot d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.
Tâbot des 144 mille (14 × 10.000 et 4000) enfants.

Dans le quatrième carré de droite:

ታቦተ ፡ አባ ፡ ገ
ብረ ፡ መንፈስ ፡
ቅዱስ ፡ ለሊ
በላ ፡ ወይምር
ሐ ፡ ክርስቶስ ።

Tâbot de abbâ Gabra Manfas Qeddus (serviteur de l'Esprit-Saint), de Lalibalâ et de Iemreha Krestos.

Sur abbâ Gabra Manfas Qeddus, un des saints les plus célèbres de l'Ethiopie, fête le 5 magâbit, v. LUDOLF, p. 410; cfr. p. 291; BUDGE, t. III, p. 673. – Sur Lalibalâ, roi éthiopien du XIIIe s., v. BHO, p. 125; fête le 12 sanê; LUDOLF, p. 418; BUDGE, t. IV, p. 995-996. – Sur Iemreha Krestos, v. LUDOLF, p. 395, au 19 teqemt, et DILLMANN, *Lexicon*, col. 1421 (à la fin).

En outre, tant au sommet du tâbot qu'à la base se voit une ligne de graffiti malheureusement illisibles.

Enfin, sur la tranche de droite:

፲ወ፪ ሐዋ[ር]ያት ፡ [፲ወ፭]
ነቢያት ።

Les 12 apôtres; les 15 prophètes.

Sur la tranche de gauche:

፬ እንስሳ ።

Les 4 animaux.

Au sujet des 15 prophètes v. TH. SCHERMANN, *Propheten- und Apostellegenden* (= Texte u. Unters. 31 [1907]).

TÂBOT II

(Museo sacro, n. 3011)

Ce tâbot en bois de sycomore, poli tout autour, est bien conservé. Surface: 35 × 26 cm.; épaisseur: 0,065 cm.; poids: 3.475 kg. L'ornementation qui court le long de la périphérie, n'est pas entièrement achevée; par une bande horizontale et une bande verticale, le recto est divisé en quatre rectangles égaux. Les lettres sont marquées très nettement. L'inscription du verso nous permet de fixer la consécration du tâbot entre les années 1508 et 1530.

Inscriptions: Au recto, dans le premier rectangle de gauche:

ታቦተ ፡ አብር
ሃም ፡ ይስሐቅ ፡
ወያዕቆብ ፡
...ማርያም ።

Tâbot d'Abraham, d'Isaac et de Jacob; ...de Marie.

Au recto, dans le deuxième rectangle de gauche:

....ጴጥሮ
ስ ፡ ወጳውሎስ ፡
፲ወ፪ ሐዋርያ
ት ።

[De] Pierre et de Paul; des 12 apôtres.

Au recto dans le premier rectangle de droite:

....ሩፋኤ
ል ፡ ኡርኤል ፡ ሰ
ቍኤል ፡ ራጉኤ
ል ፡ ፋኑኤል ፡ አ
ፍኒን ፡ ሱርያ
ል ።

[De] Raphaël, d'Uriel, de Saquël, de Raguël, de Phanuël, de 'Afnin, de Suriâl.

Dans l'original, le premier nom est écrit en réalité Rouphaël. - Sur ces sept archanges, et en particulier, l'archange 'Afnin, v. C. Conti Rossini, *L'arcangelo 'Afnin nella letteratura etiopica* dans *Analecta Bollandiana*, 68 (1950), p. 424-435.

Au recto dans le deuxième rectangle de gauche:

[..ት] ፡ ሄኖክ ፡ ወኤልያስ ፡ ፲ ወ፭ ነቢያት ። ፫፻፲ ወ ፰ ር ቱዓን ፡ ሃይማኖት ።	[Tâbot d'] Enoch et d'Élie; des 15 prophètes; des 318 orthodoxes.

Au verso, sur toute la largeur du tâbot:

በመዋዕሊሁ ፡ ለንጉሥነ ፡ ልብነ ፡
ድንግል ፡ ወጳጳስነ ፡ አባ ፡ መርቆስ ።
ዝታቦት ፡ ዘሰንክሪስ ።

Au temps de notre roi Lebna Dengel et de notre métropolite abbâ Marqôs. Ce tâbot (est) celui de Sankoris.

Lebna Dengel règna de 1508 à 1540. Marqos fut métropolite ou abouna; il mourut en 1530. — ሰንክሪስ ፡ est une translittération du mot grec συγχώρησον. DILLMANN, *Lexicon*, p. 372 fin. Le mot fait ici fonction de nom propre.

TÂBOT III

(Museo sacro, n. 3012)

Seul le recto de ce tâbot en bois est poli; l'onction qu'il a reçue lui a donné un éclat qu'il a conservé jusqu'aujourd'hui. Surface: 21×24 cm; épaisseur: 0,06 cm.; poids: 3 kg. Un grand nombre de vermoulures rendent la lecture des dix lignes du recto difficile et empêchent totalement la reconstruction d'un texte de cinq lignes au verso, où cependant on peut distinguer quelques lettres. L'ornementation, faite par entailles, est rudimentaire, comme les lettres, imprimées dans le bois au fer chaud, sont très irrégulières. Sur le recto, sous le texte, il faut signaler une croix en entrelacs, d'une main postérieure.

Inscriptions. A pleines lignes, sur toute la moitié supérieure du recto:

አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡
ኢያቄም ፡ ወአና ፡ ማርያም ፡ ፬ ዕንስ
ሳ ፡ አፍኒን ፡ ካሕናተ ፡ ሰማይ ፡ አቡነ ፡ ገ
ብረ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ አባ ፡ አቢብ ፡ አ
5 ባ ፡ ገሪማ ፡ ኪዳነ ፡ ም[ሕ]ረት ፡ ማርያም ፡
ቅዱስ ፡ ሊባኖስ ፡ ኪሮስ ፡ ስብስቲያ
ኖስ ፡ ቂርቆስ ፡ ወእሙ ፡ ኢየሉጣ ፡ ዮ
ሐንስ ፡ መጥምቅ ፡ ዮሐንስ ፡ ወል
ደ ፡ ነሰድሳድ ፡ ዕስጢፋኖስ ፡ ቀደመ ፡ ሰ
10 ማእት ፡ ፲ወ፭ነቢያት ፡ ፲ወ፪ ሐወ
ርያት ።

Père et Fils et Esprit-Saint. Joachim et Anne. Marie. Les quatre animaux. 'Afnin. Les prêtres du ciel. Abouna Gabra Manfas Qeddus. Abbâ 'Abib. Abbâ Gerimâ. Kidâna Meḥrat Marie. Saint Libânos. Cyrus. Sébastien. Cyrice et sa mère Julitte. Jean Baptiste. Jean fils du Tonnerre. Étienne le protomartyr. Les 15 prophètes. Les 12 apôtres.

2. ዕን pour እን 3. ካሕ pour ካህ 3. Sur l'archange 'Afnin, voir le tâbot II; sur les prêtres du ciel, v. *Apocal.* 4, 4 et 10. 3-4. Sur Gabra Manfas Qeddus, v. les notes au tâbot I. 4. Abbâ Abib, moine du IVe s.; fête le 25 teqemt; LUDOLF, p. 395; BUDGE, t. I, p. 189. 4. Abbâ Gerimâ, un des neuf propagateurs du christianisme en Ethiopie au Ve siècle; fête le 17 magâbit et le 17 sanê; LUDOLF, p. 411, 419, 431, n. XIV; BUDGE, t. III, p. 713; t. IV, p. 1009-1010. 5. Sur Kidâna Meḥrat Marie, fête le 16 iakâtit, LUDOLF, p. 408; BUDGE, t. II, p. 635-636; v. G. NOLLET, *Le culte de Marie en Ethiopie*, dans *Maria* (sous la direction de H. du Manoir), t. I, Paris 1949, p. 387 et 371. 6. Sur saint Libânos, v. les notes au tâbot I; sur Cyrus, frère de l'empereur Théodose et moine en Egypte, v. BHO, p. 56; fête le 8 ḥamlê; LUDOLF, p. 421; BUDGE, t. IV, p. 1095-1099. 7. Sur s. Cyrice et sa mère Julitte, v. BHO, p. 46-47; BHG, p. 47. Le nom grec de Cyrice est Κήρυκος, ce qui se rendrait mieux en français par Ciryce. 9. ነሰድሳድ ፡ Dans *Mc.*, 3, 17, les deux fils de Zébédée sont appelés ደቂቀ ፡ ነጐድጓድ ፡ cfr. DILLMANN, *Lexicon*, p. 1205. 9. ዕስጢ pour እስጢ 10. Sur les 15 prophètes, cfr. SCHERMANN cité dans les notes au tâbot I.

Sur le verso on lit, semble-t-il:

ዝታቦት ፡ ዘወልደ ፡ አር...	Ce tâbot est de Walda Ar...
ባወ...	bawa...

TÂBOT IV

(Museo sacro, n. 3013)

Fait de bois de sycomore, brillant et poli, ce tâbot mesure 25 × 32 cm.; son épaisseur est de 0,065 cm.; son poids de 4,265 kg. Une belle double bande encadre le recto; une autre, semblable, les tranches; ici, une croix, joliment ornée, occupe le milieu; elle est entourée d'un losange, lui-même placé dans un carré. Ce tâbot est mieux travaillé que les autres; toutefois, l'inscription au verso est simplement écrite avec un couteau. L'ornementation appartient à l'art arménien. L'inscription du verso donne la date approximative, située entre les années 1721 et 1730.

Inscriptions. – Au-dessus de l'encadrement intérieur:

ሥላሴ ። Trinité

Au recto, dans la partie supérieure de l'encadrement, écrit de deux mains:

ታቦት ፡ ቅዱስ ፡ ጊዮርጊስ ። Tâbot de saint Georges.

Au verso:

ዝታቦት ፡ ዘንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ በካፋ ። Ce tâbot est du roi des rois Bakâffâ.

Le négus Bakâffâ règna de 1721-1730.

TÂBOT V

(Museo sacro, n. 3014)

Tâbot en bois de sycomore; le plus grand de la collection; surface: 42 × 38,5 cm.; épaisseur: 0,5 cm.; poids: 3,56 kg. Un encadrement en forme de croix manuelle l'entoure et dans chacune des quatre extrémités de la croix est incisée une petite croix. En outre, au milieu du recto il y a un enfoncement rectangulaire (0,42 × 0,385 × 0,05 cm.) destiné, semblerait-il, à recevoir un morceau d'un ancien tâbot. Tout ce travail est rudimentaire et pourrait être attribué à la fin du XVIIIe siècle.

Inscription. – Dans l'encadrement en forme de croix, en haut:

ታቦት ፡ አብርሐም ፡ ይ[ስ]ሐቅ ፡ ወ ያዕቆብ ። Tâbot d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

TÂBOT VI

(Museo sacro, n. 3015)

Tâbot en bois de sycomore, bien conservé, de dimensions plutôt moindres; surface: 18 × 16,5 cm.; épaisseur: 0,35 cm.; poids: 0,61 kg. L'entrelacs de l'encadrement manifeste un travail soigné, mais la croix qui divise le recto en quatre parties égales, est une œuvre plus hâtive; le tout semble inspiré de l'art portugais. La date est douteuse: milieu du XVIIIe siècle, mais, peut-être aussi, début du XVIe siècle, époque du négus Lebna Dengel.

Inscriptions: Les quatre inscriptions sont réparties entre les quatre carrés de la façon indiquée ci-dessous:

1. ታቦት ፡ ሚጊከ
ኤል ።
2. ታቦት ፡ ጊ
ዮርጊስ ።
3. ታቦት ፡ ገብር
ኤል ።
4. ታቦት ፡ ቂር
ቆስ ።

1. Tâbot de Michel. 2. Tâbot de Georges. 3. Tâbot de Gabriel. 4. Tâbot de Cyrice.

Sur s. Cyrice, v. le tâbot III, où il est mentionné avec sa mère s. Julitte.

TÂBOT VII

(Museo sacro, n. 3016)

Tâbot en bois de sycomore, parfaitement bien conservé et d'un travail soigné. Surface: 18 × 16,5 cm.; épaisseur: 0,035 cm.; poids: 0,565 kg. La croix, les encadrements et la bande extérieure rappellent l'art arménien. Les inscriptions commencées dans le sens opposé à l'actuel, furent ensuite effacées; il n'en reste qu'un mot, qu'on lit en bas à droite: « Ce tâbot ». On peut dater ce tâbot de la première moitié du XVIIIe siècle.

Incriptions. – Dans la marge supérieure:

ዝታቦት ፡ ነአኵቶ ፡ ለአብ ፡ ወ
ታቦተ ፡ ጽዮን ።

Ce tâbôt de Na'akueto La'ab et tâbot de Sion.

On connaît un Na'akueto La'ab roi de la famille des 'Ella Zaguë. *Annales regum Iyāsu II et Iyo'as*, ed. I. GUIDI, CSCO, Scr. Aeth., ser. II, t. VI, p. 6 (5). Cfr. DILLMANN, *Lexicon*, p. 1416. – Sion désigne la grande église d'Axoum, Sainte Marie de Sion, et, par métonymie, la Sainte Vierge elle-même.

Au recto, dans l'encadrement, en haut:

ታቦተ ፡ ሥሉስ ፡ ቅዱስ ።

Tâbot de la Trinité sainte (*litt.* trini sancti).

Au bas du même encadrement, à droite, est écrit en position renversée le mot ታቦተ ፡

Au verso:

ዝታቦት ፡ ዘሕንጸ ፡ መስቀል ።

Ce tâbot est de l'Édification de la croix.

La ሕንጸ ፡ መስቀል ፡ coïncide par sa date, 16 maskaram, avec la fête latine de l'Exaltation de la Croix, au 14 septembre; par son objet, elle correspond à celle de l'Invention, au 3 mai. « L'Édification de la Croix » est une expression abrégée pour désigner l'édification de la basilique de l'Anastasis construite par l'impératrice Hélène. Dans le calendrier éthiopien de LUDOLF, elle porte le nom de ሕንጸተ ፡ ኢየሩሳሌም ፡, l'Édification de Jérusalem, au 16 maskaram, p. 391. V. BUDGE, t. I, p. 56-57.

TÂBOT VIII

(Museo sacro, n. 3017)

Ce tâbot est en pierre blanche bien conservée et sans entailles. Surface: 13, 5 × 11, 5 cm.; épaisseur: 3 cm.; poids: 1,245 kgr. Au milieu du recto, incision d'un trèfle à quatre feuilles, placé dans un cadre, et répété; mais en petit, dans chacun des quatre coins.

Tout cela, ainsi que les lignes horizontales et verticales, a été exécuté à l'aide d'un couteau. Ce tâbot fut trouvé en 1905 en Erythrée dans la caverne d'un ermite.

Incriptions. – Dans la marge supérieure:

ዝታቦት ፡ ዘኪዳ
ነ ፡ ምሕረት ።

Ce tâbot est de Kidâna Meḥrat.

Kidâna Meḥrat, Testament de miséricorde, est un nom de femme. Il désigne particulièrement la Vierge Marie; DILLMANN, *Lexicon*, p. 1420, et v. les notes au tâbot III.

Dans la marge inférieure:

ታቦ[ት] ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስ
ቶስ ።

Tâbot de Jésus-Christ.

En somme, une grande variété s'observe dans les tâbots de l'époque de Gondar à laquelle appartiennent nos sept premiers tâbots.

Leur matière est la pierre ou le bois, de préférence le bois de sycomore. Les dimensions varient de 42 × 38,5 cm. à 13,5 × 11,5 cm. Le nombre des personnages saints à qui le tâbot est dédié va d'un seul à 35 et parmi ces personnages, apparaissent, outre les trois Personnes de la sainte Trinité, séparément ou conjointement, les saints et prophètes de l'Ancien et du Nouveau Testament, ou les Anges. A part les Apôtres, les saints nommés dans la Bible et les saints éthiopiens, nous ne rencontrons, des saints du Nouveau Testament, que s. Georges, s. Sébastien, s. Cyriaque (Ciryce) avec s. Julitte, sa mère, et les 318 Pères Orthodoxes du Concile de Nicée. L'âge des tâbots se détermine facilement dans les rares cas où le nom d'un empereur régnant est cité. Quelquefois le nom du propriétaire est indiqué et l'effacement d'une première dédicace, laissant place à une nouvelle, prouve que de tels changements étaient possibles. Une étude plus attentive de l'écriture des inscriptions et de la forme plus ou moins artistique des ornementations de nos tâbots, la comparaison aussi avec d'autres exemplaires pourraient faire connaître encore mieux cet objet de culte qui jouit d'une si grande vénération en Ethiopie.

J. M. HANSSENS – A. RAES

Das Festdatum des hl. Satyrus von Mailand und die orientalische Quelle des Martyrologium Hieronymianum

Die Entwicklung des Satyruskultes in Mailand ist noch nicht mit der wünschenswerten Klarheit dargestellt worden, mit allerletzter Gewissheit wohl auch noch nicht darstellbar. Wir wollen im Folgenden versuchen, jene Notizen auszuwerten, die insbesondere für die Anfänge der liturgischen Satyrusverehrung wichtig zu sein scheinen. Durch eine solche Untersuchung hoffen wir dann auch die nötige Basis zu schaffen für eine richtige Beurteilung zweier Notizen des Martyrologium Hieronymianum zum 18. und 19. September, die einen *Saturus* betreffen. Unsere kleine Arbeit soll also dem Bruder des hl. Ambrosius gelten. Wir müssen aber immer wieder auch ihre Schwester mitberücksichtigen, die hl. Marcellina, weil die Kultfrage für Satyrus und Marcellina sich garnicht säuberlich trennen lässt.

Bereits der älteste mailändische Festkalender, ein abgekürztes Martyrologium, das sich in der Hs. Can. Misc. 560 (1) der Bodleiana zu Oxford findet, notiert zum 17. Juli Marcellina, die Schwester, und zum 17. September Satyrus, den Bruder des hl. Ambrosius (2). Dieser Kalender ist nun erst im 11. Jh. entstanden; aber sagt er nicht dasselbe, was bereits das Martyrologium Hieronymianum anzudeuten scheint, wenn es am 17. 7. notiert: *Mediolani Marcelli* (Verwechslung der Geschlechter ist im Hieronymianum nicht eben selten) und am 18. 9. *in Mediolano depositio Eutropi episcopi Syxti Medethei Saturi* oder *Syxti Medethei Mediolano Eustorgi episcopi et Saturi* ? (3).

Eine Beantwortung dieser Frage hat zuletzt, soviel ich sehe, der

(1) Fol 67-73.

(2) A. a. O. 70b und 71b.

(3) Vgl. AASS. Nov. II² 379 f. und 515 f.

inzwischen verstorbene Fürst unter den Hagiographen H. Delehaye versucht. Im Jahre 1931 hat er sowohl in seinem Aufsatz *Quelques dates du martyrologe hiéronymien* (1), als auch in dem Kommentar zur Quentinschen Ausgabe des Hieronymianum selbst (2), das Marcellinaproblem und im Kommentar (3) auch das Satyrusproblem behandelt – und für beide eine verschiedene Lösung vorgeschlagen. Der Marcellus des 17. Juli ist danach nicht die mailändische Marcellina, sondern jener Markellos, den die griechischen Synaxare und der Marmorkalender von Neapel zum 18. bringen. Die Ortsangabe *Mediolano* war nach D.s Ansicht eine Glosse, die ursprünglich dem aus Nartzallus entstandenen Namen Nazarius gegolten, in welchem der Glossator den mailändischen Martyrer vermutet habe. Die Randnotiz sei dann an der falschen Stelle in den Text aufgenommen worden. In der im gleichen Jahre veröffentlichten, oben genannten Arbeit in den Analecta Bollandiana betont D. stärker den hypothetischen Charakter seiner Interpretation und erwartet sicherere Lösungen von einer weiteren Erforschung des Marcellinakultes in Mailand.

Die Notiz des 18. September hält D. in doppeltem Sinne für mailändisch, indem er nicht nur den hl. Eustorgius (und das ist sicher die rechte Lesart) für Mailand in Anspruch nimmt, sondern auch den Namen Satyrus. Diesen *Saturus* bringt das Martyrolog nun noch einmal, u. zw. am folgenden Tag unter der Ortsrubrik *In Alexandria* mit einer Reihe anderer Namen. Im Kommentar zu diesem Tag verweist D. unter Nr. 9 einfachhin auf die Nr. 22 des Vortages, d. h. er hält den Namen *Saturus* am 19. für eine sekundäre Erscheinung, einen – im Hieronymianum sehr geläufigen – Nachhall des Vortages. Ob es nicht umgekehrt ist ?

Ich glaube, D. hat in der Markellosfrage durchaus das Rechte getroffen, aber in der Satyrusfrage sich geirrt. Ehe ich aber darangehen kann, für die Notiz des 18. 9. eine andere Lösung zu formulieren, möchte ich versuchen, der Frage der beiden Namen wenigstens in etwa die von D. geforderte kultgeschichtliche Unterbauung zu geben.

Wir hörten bereits, dass der Kult sowohl der hl. Marcellina am 17. 7., als auch der des hl. Satyrus am 17. 9. vom ältesten mailändischen Kalender registriert wird. Alle Kalender, die ihm in ziemlich

(1) Anal Boll, 49 (1931) 22 ff., bes. 35 f.
(2) A. a. O. 380.
(3) A. a. O. 516

grosser Zahl folgen, folgen ihm auch in diesen Notizen. Man darf also sagen, dass der Kult beider Geschwister des hl. Ambrosius wenigstens vom 11. Jh. ab in Mailand allgemein geworden ist.

Wenn wir zeitlich über die Kalender hinauskommen wollen, müssen wir uns den liturgischen Textbüchern zuwenden, die, z. T. wenigstens, um 1-1 ½ Jhh. den Kalendern voraufgehen, nämlich den Sakramentaren, Evangeliaren und Manualien. – Die hl. Marcellina fehlt im Sakramentar von Biasca im Tessin (1), dem ältesten der auf uns gekommenen mailändischen Missalien, das wohl in das frühe 10. Jh gehört; sie fehlt im Triplex von S. Gallen (2), dessen mailändische Vorlage wohl in der 2. H. des 10. Jhs. geschrieben ward; sie fehlt auch im Bergomense des frühen 11. Jhs. (3), im Trotti 251 der Ambrosiana aus dem 11. Jh und Mailand-Stadt, der irgendwie auch einmal mit S. Ambrogio zusammenhing; fehlt in der Hs. von S. Simpliciano (4) des 11. Jhs; ist in dem Sakramentar von Lodrino im Tessin, das wohl aus S. Stefano Maggiore in Mailand (5) und aus dem 11. Jh. stammt, erst von späterer Hand nachgetragen; fehlt auch in den Evangeliarien von Busto Arsizio (6) und der Kathedralkirche (7), beide wohl aus dem 11. Jh. Drei Hss. haben das Fest, die Sommermissalien von S. Ambrogio (8) und der Benediktinerinnenabtei S. Vincenzo (9), beide gleichfalls aus dem 11. Jh., sowie das einzige, aber auch jüngste der alten Manualfragmente, vielleicht schon des 12. Jhs., in dem dieser Teil des Jahres erhalten ist, das aus Lodrino kam und in S. Stefano beheimatet war (10). – Die Handschriftenlage für das Fest des hl. Satyrus scheint auf den ersten Blick etwas besser zu sein. Zunächst ist es im Sakramentar von Lodrino gleich von 1. Hand eingetragen, und dann finden wir es auch im Sakramentar von

(1) Ambrosiana A 24 bis inf.

(2) Zürich, Zentralbibl. C. 43.

(3) Heute im Bischofspalast zu Bergamo, ed. P. CAGIN, *Codex Sacramentorum Bergomensis.* Auct Solesm. 1, 1, 1 (Solesmes 1900).

(4) Mailand, Bibl. des Metropolitankapitels D 3-3.

(5) Vgl. G. P. BOGNETTI, *Il Messale e il Manuale Ambrosiano di Lodrino e la loro origine milanese.* Boll. Stor. della Svizz. Ital. 1949, Sonderdruck SS. 1-8.

(6) Vgl. P. BORELLA, *Il Capitolare ed il Evangeliario ambrosiano di S. Giovanni Battista in Busto Arsizio,* Ambrosius 10 (1934) 210 ff.

(7) Ambrosiana A 28 inf.

(8) Im Archiv der Kirche ohne Nr.

(9) Ambrosiana T 120 sup.

(10) Ambrosiana SH IV 44; vgl. BOGNETTI a. a. O.

Venegono ([1]) des 11./12. Jhs. und im Manualfragment T 103 sup der Ambrosiana des 11. Jhs. Allein das Sakramentar von Venegono wie der T 103 sup haben die Julifeste z. T. oder in ihrer Gänze nicht, sodass sie über Marcellina nichts aussagen können, und zudem ist die Hs. von Venegono recht jung. Es handelt sich also im Grunde nur um eine sehr kleine. Bevorzugung des hl. Satyrus durch den Schreiber des Sakramentars von Lodrino. Im ganzen ist der Befund der liturgischen Hss. für ein höheres Alter beider Festfeiern nicht sehr günstig.

Die mailändischen liturgischen Bücher waren Bücher des Kathedralklerus; das lässt sich vielfach zeigen. Wenn also in den älteren Hss. beide Feste fehlen, so besagt das ganz ohne Zweifel, dass der *Clerus maior* weder das eine noch das andere gefeiert hat. Später ward das anders. BEROLDUS, der in den dreissiger Jahren des 12. Jhs. sein Zeremonienbuch schrieb ([2]), notiert für beide die Festfeier, gibt aber die Vergütungen für den amtierenden Klerus nur anlässlich der Satyrusfeier an ([3]). Hat er vergessen – ich nehme es an – die entsprechende Notiz für das Marzellinenfest aufzunehmen ? Oder ist hier wiederum, wirklich oder anscheinend, Satyrus vor Marcellina bevorzugt ? Und noch ein Gedanke! Alle liturgischen Hss. haben nicht nur ein *Proprium*, sondern auch ein *Commune sanctorum.* Auf dieses wird gelegentlich bei anderen Festen auch verwiesen. Aber möglicherweise geschah das nicht immer. – Handelt es sich vielleicht – um die Frage anders zu formulieren, bei Marcellina und Satyrus um Lokalfeste von S. Ambrogio, in dessen Krypta sich das Grab der hl. Marcellina befand, und dessen obenerwähntes Sommersakramentar in einer Votivmesse von den hll. Ambrosius, Protasius und Gervasius, sowie Marcellina aussagt: *in praesenti requiescunt ecclesia,* S. Ambrogio, in dessen Annexkirche von S. Victor *ad caelum aureum* (die heute in den Kirchenbau von S. Ambrogio einbezogen ist) der hl. Satyrus verehrt wurde ? Gerade für solche Lokalfeste mag das *Commune sanctorum* gedacht gewesen sein, das allem Anschein nach auch schon im vorkarolingischen Sakramentar enthalten war.

Ein *terminus ante quem* für den Kult der beiden Geschwister des hl. Ambrosius könnte sich aus den Kirchen und Altären ergeben, die

([1]) Monza f 2/102.

([2]) Ed. M. MAGISTRETTI, *Beroldus sive Ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis Kalendarium et Ordines,* Mediolani MDCCCXCIV.

([3]) A. a. O. 30.

ihnen geweiht waren. Der *Liber Notitiae Sanctorum Mediolani* (1) des GOTTFRIED VON BUSSERO, dessen einzig vorhandene Kopie wohl in das frühe 14. Jh. gehört, notiert für die hl. Marcellina zwei Kirchen (2). Leider bin ich nicht in der Lage, das Alter dieser Marcellinenkirchen zu bestimmen. Der Liber vergisst an dieser Stelle – wie er so manches vergisst – den Altar der hl. Marcellina in der Krypta von S. Ambrogio zu erwähnen, den er aber anderswo anführt (3). Dieser Altar bestand wohl schon gegen Ende des 9. Jhs. als vor ihm – *iuxta altare sanctae Marcellinae* – Erzbischof Anselm II. beigesetzt wurde, mindestens aber zu Beginn des 11. Jhs., als der Bamberger Katalog der mailändischen Bischöfe geschrieben ward, der die Beisetzung in San Ambrogio notiert (4). Wiederum sind wir auch hier in einer etwas glücklicheren Lage bezüglich des Baues einer Satyruskirche, die der *Liber Notitiae* gleichfalls vergisst, deren Entstehungszeit uns aber sonst gut bezeugt ist. Sie wurde testamentarisch unter dem 11. 11. 879 durch Erzbischof Anspert gestiftet (5), allerdings erst unter Heribert, am 16. 10. 1036., geweiht (6). Stiftung und Weihe sind gleicherweise Zeugen des fortdauernden Kultes des Heiligen, wie das auch eine Urkunde von 1022 ist, die u. a. auch eine Stiftung für sein Fest in dem schon damals nach ihm umbenannten Kirchlein des hl. Victor *ad caelum aureum* enthält (7).

Weiter noch führt uns, ja entscheidend für die Frage eines Lokalkultes beider Heiligen ist die Litanei von S. Ambrogio. Die mailändischen Bittprozessionen am Montag, Dienstag und Mittwoch vor Pfingsten besuchten im ganzen 33 mailändische Kirchen. Wichtig für uns ist es, dass beim Einzug in eine jede dieser Kirchen eine kleine Heiligenlitanei gesungen wurde, in der neben einigen allgemeinen Namen jene Heiligen angerufen wurden, die man in der betreffenden Kirche besonders verehrte. Nun wurde am 1. Bittage die 8. Statio

(1) Edd. M. MAGISTRETTI und U. MONNERET DE VILLARD, Milano 1917.

(2) A. a. O. 239.

(3) A. a. O. 363 (mit der hl. Candida), 366.

(4) Vgl. F. SAVIO, *Gli antichi Vescovi d'Italia, Lombardia I, Milano* (Firenze 1913) 38. Der Katalog wurde offenbar unter Heribert verfasst (1018-45), da darinnen als letzter Bischof sein Vorgänger Arnulf II. aufgeführt ist.

(5) Vgl. SAVIO a. a. O. 341, bzw. seine Quelle, den *Codex Diplomaticus Longobardiae* 490.

(6) SAVIO a. a. O. 400 bzw. seine Quelle G. GIULINI, *Memorie* (Milano² 1854) II 214.

(7) GIULINI a. a. O. II 123 f.

beim hl. Ambrosius gehalten. Die Litanei, die man dort sang, weist als Eigengut folgende Namen auf: Thomas, Lucas, Clemens, Nazarius und Celsus, Protasius und Gervasius, Chrysanthus und Daria, Pantaleon, Satyrus und Marcellina, Candida (s. o.) und Iustina, Benedictus (Ambrosius findet sich in all diesen Litaneien). Das Gros der Zeugen, welche diese kleinen Litaneien uns überliefert haben, ist in der Nennung der Namen einig. Nennen wir zuerst die Litaneitexte, die dem ambrosianischen Psalter Vat. lat. 83 vor- und angeheftet sind. Sie sind nicht von derselben Hand geschrieben wie der Psalter, sind wohl jünger, aber für uns sehr wertvoll (1). In das 11. Jh. gehört das Litaneitriduum, das uns in einem Gebetbuch des 11. Jhs. aufbewahrt ist, das unter Nr. 48 der Bibliothek des Industriellen C. W. Dyson Perrins in Great Malvern bei Worcester in England einverleibt ist (2). Es folgen D 2-30 der Bibliothek des Metropolitankapitels aus der Valtravaglia (3), A 1 inf. der Ambrosiana aus S. Vittore al teatro, I 55 sup. aus Cernusco, und S. Giovanni zu Busto Arsizio M I 6, alle aus dem 12. Jh., D 2-30 wohl von dessen Anfang. A 1 inf. und I 55 sup. sind bei Magistretti mit den Siglen U und V in den Apparat aufgenommen. Das 13. Jh. vertritt die Hs. des Metropolitankapitels D 2-28, der sogenannte *Beroldus novus*, bei Magistretti M.

Von den Geschwistern des hl. Ambrosius nennt der Vaticanus nur die hl. Marcellina. Warum nicht S. Satyrus? Ist es bloss deshalb, weil nur Marcellina in der Basilika selbst bestattet war? Nur sie wird ja auch in der obenerwähnten Oration des Sommermissales von S. Ambrogio genannt. Allein die Heiligen der Annexkirchen wurden in der Hauptkirche auch sonst miterwähnt, so S. Romanus in der Litanei von S. Babila und Hippolytus (und Cassianus) sowie Genesius in der von S. Lorenzo. Man sieht nicht ein, warum das nicht auch hier der Fall sein sollte, selbst bei der Rivalität, die vom Augenblick der Gründung des Klosters bei S. Ambrogio bis zu seiner Aufhebung zwischen den Mönchen und den neben ihnen verbliebenen Kanonikern herrschte. Man sieht nicht ein, warum nicht auch Marcellina

(1) Ed. W. VAN GULIK, *Ein mittelalterliches Formular der Letaniae maiores*, Röm. Quart. Schr. 18 (1904) 1 ff. bes. 6.

(2) Durch das Entgegenkommen des Besitzers und die Güte der Frau Äbtissin Dame Laurentia Mc. Lachlan konnte ich die Hs. zwischen dem 12. und 19. 9. 1949 in der gastlichen Abtei Stanbrook einsehen, photographieren, kopieren und z. T. auch schon bearbeiten.

(3) Ed. M. MAGISTRETTI, *Manuale Ambrosianum II* (Mediolani MDCCCCIV) 250.

und Satyrus, wie Protasius und Gervasius, Nazarius und Celsus, stets zusammen genannt worden sein sollten, vorausgesetzt, dass sie beide einen Kult besassen. Die genannte Oration ist kein Gegenbeweis, weil es sich da nur um die Heiligen handelt, deren Leiber in S. Ambrogio selbst ruhten. Das traf für Satyrus nicht zu. Ich möchte hier umso weniger an den alten Gegensatz zwischen Abtei und Propstei denken, weil die Anwesenheit des Namens S. Gregors doch wohl gerade auf den Einfluss der Mönche zurückgeht, welche die Besitzer der Annexkirche waren, in der S. Satyrus verehrt ward, und andererseits der Name des hl. Satyrus nie mehr aus der Litanei verschwindet, sobald er einmal darinnen steht – trotz aller Unstimmigkeiten zwischen den beiden Gemeinschaften. So glaube ich annehmen zu sollen, dass die Litanei von S. Ambrogio im Vat. lat. 83 noch auf eine Zeit hinweist, in welcher der hl. Satyrus dort, bzw. in dem Kirchlein des hl. Victor *ad caelum aureum*, noch keinen Kult besass.

Satyrus hat einmal auch in S. Ambrogio (bzw. der Annexkirche) keinen Kult gehabt. Wir können den Beweis noch weiter führen und ihn auf die hl. Marcellina ausdehnen, und zwar aufgrund der Komposition der Bittagslitaneien und der Stellung, die das Geschwisterpaar in der Litanei von S. Ambrogio einnimmt. Normalerweise schliessen alle diese kleinen Heiligenlitaneien mit dem Namen des hl. Ambrosius, wie das auch heutzutage noch die *Litaniae Sanctorum* in Mailand tun (1). Aber es gibt einige Ausnahmen von dieser Regel. Diesen müssen wir nunmehr unser Augenmerk schenken. Wir können absehen von der Erwähnung des hl. Benedikt (oder des hl. Gregor), welche die Mönche ihrem Vater (bzw. ihrem grossen Förderer) schuldig zu sein glaubten. Für einige der von ihnen verwalteten Kirchen lässt es sich zeigen, dass die Litaneien älter sind als die betreffende Abtei. Das gilt sicher für S. Vittore *ad corpus*, dessen Kloster erst 1004 gegründet ward; wahrscheinlich gilt es aber auch von S. Simpliciano, das 881 noch ein Zweigkloster von S. Protaso dei Monachi gewesen zu sein scheint (2). Dort muss also der Name des Mönchsvaters sicher Zutat sein (3), ebenso wie der des hl. Gregor, den übrigens auch die Hs. Dyson Perrins der Litanei von S. Ambrogio anhängt. Zusatz sind sicher auch

(1) Vgl. *Antiphonale Missarum iuxta ritum sanctae Ecclesiae Mediolanensis* (Romae MCMXXXV) 633 f.

(2) Giulini a. a. O. II 25, bzw. I 319 f.

(3) Vgl. O. Heiming, *Die Verehrung des hl. Benedikt im Mailändischen*, Vir Dei Benedictus (Münster Westf. 1947) 262 ff., bes. 264 f.

die Namen der hll. Candida und Justina. Sie fehlen noch bei den älteren Zeugen, d. h. im Vaticanus und in der englischen Hs. Von den Codices des 12. Jhs. führt sie als einziger der Ambrosianus I 55 sup. Auch diese beiden Namen folgen dem des hl. Ambrosius. Es folgen ihm aber auch, wenn auch als erste, Marcellina und Satyrus. Wir würden alsbald aus diesem Factum unser *ergo* formulieren, wenn es nicht eine Litanei gäbe, in welcher sogar der Kirchenpatron dem hl. Ambrosius nachgestellt ist. Es ist das die Litanei von S. Simpliciano (1). Dazu muss zunächst bemerkt werden, dass es eine Hs. gibt, die wirklich den hl. Simplicianus in seiner eigenen Kirche nicht nennt, nämlich die altertümlichste, die des Vatikans. Sie bringt ihn allerdings in der Litanei der 2. Stationskirche, S. Carpoforo, vor dem hl. Ambrosius, d. h. sie trägt ihn an falscher Stelle nach. Es ist wahr, die vatikanischen Litaneien haben auch sonst Unstimmigkeiten. So fehlt bei der 7. Statio des 1. Tages, die zuerst in S. Agostino, dann in S. Vincenzo abgehalten ward, der eine wie der andere Titular. Die Hs. hat auch andere Rätsel, denen wir hier nicht nachzugehen brauchen. Kehren wir zu S. Simpliciano zurück. Da fast überall, und sicherlich ursprünglich, in dessen Litanei der Titular hinter S. Ambrosius steht, dessen Name eigentlich die Litanei beschliessen sollte, und nun tatsächlich in einer Hs. die auch sonst alte Züge aufweist, der Name des hl. Simplicianus überhaupt fehlt, kann dies Fehlen, trotz der Unebenheiten in der vatikanischen Hs. nicht als ein zufälliges bezeichnet werden. Der Name muss später eingesetzt sein.

Wie aber soll man das erklären, dass Simplicianus in seiner eigenen Kirche nicht genannt wurde ? Die Erklärung ergibt sich vielleicht aus dem mailändischen Passus des bekannten Anonymus Salisburgensis, der also lautet: *Est et in alio loco iuxta Mediolanensem urbem con con orientalem plagam foris civitatem. Ibi est ecclesia sancti Ambrosius ⌜episcopi et⌝ confessoris, et sancti martyris Gerbasius et Protasius. et sanctus Victor martyr. et in altera ecclesia sanctus Maforius et Felix martyres. et ibi in uno angulo sanctus Simplicianus confessor. et in una ecclesia in* (2) *dextera parte ibi pausat Baleria mater sanctorum Gerbasi et Protasi. sanctus Diunius martyr. sanctus Aurelius martyr. sanctus Naza-*

(1) Gelegentlich ist auch der Name dieses Heiligen vor Ambrosius aufgeführt, aber nur vereinzelt und spät, so im Ambrosianus C 23 inf. aus S. Maria Podone des 14. Jhs.; aber da bestätigt die Ausnahme die Regel.

(2) Aus **a**.

rius martyr in sua pausat ecclesia. et in uno angulo sanctus Morimonianus confessor, et in altera ecclesia sanctus Celsus martyr, et sanctus Maternus episcopus et confessor. sanctus Storius confessor. et sanctus Magnus confessor. et sancta Eugenia confessor. Dieser Text findet sich im Codex Vindobonensis 795 aus dem Jahre 798 oder dem Anfang von 799 (1). Die Beschreibung Mailands ist augenscheinlich ausserordentlich korrupt und schwierig. E. ARSLAN (2) lässt aufgrund dieser Stelle S. Simplicianus ursprünglich in der Zone von S. Ambrogio begraben sein. Von dort wären dann seine Reliquien, in der Karolingerzeit etwa, in die uralte ambrosianische *ecclesia virginum* übertragen worden, eben die heutige Simpliziankirche. Die besondere *crux interpretationis* sind die in dem kleinen Text zweimal vorkommenden Worte *ibi in uno angulo.* Die traditionelle Erklärung fasst *angulus* auf als eine Ecke der Stadt, und denkt im ersten Fall an die bekannte Kirche des hl. Simplicianus vor der Porta Comasina, bzw., an der zweiten Stelle an den hl. Martinianus (Morimonianus) und die Kirche S. Stefano Maggiore, in der er begraben liegt. 1938 hat Kardinal A. I. SCHUSTER in der mailändischen Rivista Diocesana versucht, Morimonianus mit Matronianus zu identifizieren und den Pilgerbericht für den Kult dieses Heiligen auszuwerten. Er hat also *in uno angulo* auf eine Ecke der Kirche S. Nazaro, der ambrosianischen Apostelbasilika, gedeutet, wo Matronianus ruht und verehrt wird. Gegen diese Deutung erhob alsbald Einspruch C. M. ROTA (3), der die Diskussion wieder in die traditionellen Bahnen zurückleiten wollte. Mir scheint die Interpretation Kardinal Schusters bezüglich dieses Punktes die richtige zu sein. Morimonianus ist viel eher Matronianus als Martinianus. Ebenso dürfte die Beziehung von in *uno angulo* auf ein soeben erwähntes Gebäude natürlicher sein, als auf die ganz zu Anfang genannte Stadt Mailand. Martinianus scheint mir ohnehin berücksichtigt zu sein. Der Text spricht zwar von Maternus. Aber dieser Name gehört in die Zone von S. Ambrogio, die sonst in verhältnismässig guter Ordnung behandelt ist. Lesen wir Martinianus, so ist mit ihm auch die Kirche des hl. Stephan erwähnt und die Unordnung des Textes weiter entwirrt. Besteht aber die Schustersche Erklärung zu-

(1) Fol. 186b-187. Ein Photo verdanke ich meinem Mitbruder Th. Michels.

(2) *Osservazioni preliminari sulla chiesa di San Simpliciano a Milano,* Arch. Stor. Lomb. NS 10 (1947) 28 f.

(3) *S. Matronianus,* Arch. Stor. Lomb. NS 3 (1938) 163-169.

recht, so gehört folgerichtigerweise S. Simplicianus in die Kirche des hl. Nabor (*Majorius*), die SAVIO [1] als die alte Kathedrale Mailands ansah, die *basilica vetus* des hl. Ambrosius, und es erklärt sich ganz zwanglos das merkwürdige Phänomen, dass der Name des Heiligen in der später nach ihm benannten Kirche zunächst fehlte (Vat. lat. 83) und dann am Schluss der Litanei angehängt wurde (Gros der Hss.).

Wir dürfen nach S. Ambrogio zurückkehren, nachdem wir zeigen konnten, dass der Name des hl. Simplicianus, welcher in der Litanei der nach ihm benannten Kirche erst hinter dem Namen des hl. Ambrosius eingereiht wurde, wirklich später zugesetzt ist, und vielleicht auch darzutun vermochten, warum sein Name fehlen konnte.

Nachdem wie also gesehen haben, dass normalerweise die Stationslitanei mit dem Namen des hl. Ambrosius schliesst, dass alle Namen, welche hie und da noch folgen, später angefügt wurden, dass solches selbst für S. Simplicianus gilt, dass es auch gilt für die Namen, die in der Litanei von S. Ambrogio hinter Satyrus und Marcellina stehen, ja dass sogar Satyrus in dem altertümlichsten Zeugen nicht genannt ist, bleibt uns nur die Schlussfolgerung, dass die Geschwister des hl. Ambrosius ursprünglich nicht einmal einen Lokalkult besassen, u. zw. noch zu der Zeit, da die Bittagslitaneien redigiert wurden, wohl unter Erzbischof Odelbert († 813).

Daraus ergibt sich, dass H. DELEHAYE es ganz mit Recht ablehnte, die Worte *Mediolani Marcelli*, welche das Hieronymianum zum 17. 7. bringt, auf die Schwester des hl. Ambrosius zu beziehen. Es ergibt sich aber gleicherweise, dass sein Lösungsvorschlag für den 18.9. nicht richtig sein kann. Wie wir schon sagten, findet sich der Name *Satyrus* im Hieronymianum nicht nur am 18., sondern auch am 19. September, und vielleicht ergibt sich von daher eine Lösung, die befriedigt. Die Martyrolognotiz des 19. beginnt folgendermassen: *In Alexandria Demetri Pallei Nili Parimadi Heli Castoris Saturi Niceti episcopi*. Dazu bemerkt der Kommentar Delehayes: « In Alexandria] Breviarium Syriacum: ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Κάστωρ καὶ ἕτεροι μάρτυρες ἕνδεκα. In synaxariis nuntiatur: μνήμη τοῦ ἁγίου μάρτυρος Κάστορος καὶ τῆς ἁγίας Θεοδώρας, sine loco. Adducendum ergo est nomen Castoris, N. 8, nec removendum videtur Demetri, quod non semel in catalogis Alexandrinis occurrit. Ceteri omnes huc non pertinent.

[1] A. a. O. 876 ff.

In Alexandria Demetrii, Castoris ». Ich glaube, es gehört noch ein anderer Name nach Alexandrien, u. zw. *Saturi*, aber nicht etwa im Sinne einer weiteren Person, sondern im Sinne einer Namensdoppelung.

Bekanntlich ist einer der wertvollsten Grundbestandteile des Martyrologium Hieronymianum eine orientalische Quelle. Mit dieser Quelle ist eng verwandt das syrische Martyrolog vom November des Jahres 411, welches uns in der Hs. add 12150 des British Museum erhalten ist [1]. Dieser syrische Text geht selbst wieder auf eine andere syrische Vorlage zurück, die im Juni und Juli defekt gewesen zu sein scheint. Ein Vergleich mit dem Hieronymianum zeigt, dass die Hs. von 411, oder auch schon die Vorlage, die den gemeinsamen Archetypos gekürzt haben muss, ein « Breviarium » ist [2]. Das zeigt sich auch am 19. September. Von den Namen, welche das Hieronymianum bringt, ist nur Castor geblieben, dazu die allgemeine Rubrik, die allerdings noch mehr Namen voraussetzt ܩܣܛܘܪ ܘܐܚܪ̈ܢܐ ܡܘ̈ܕܝܢܐ ܣܓܝ̈ܐܐ, und weitere elf Bekenner.

Mir will nun scheinen, dass unter den Namen, die auf solche Weise zusammengefasst sind, auch *Saturus* gestanden haben muss. Es ist auffallend, dass dieser *Saturus* unmittelbar auf *Castor* folgt, wenn man das syrische Wortbild beider Namen vor Augen hat. Man braucht nur einmal die beiden Namen mit syrischen Buchstaben zu schreiben, um sofort zu fühlen, dass beide Namen wirklich zusammengehören: ܩܣܛܘܪ ܣܛܘܪ. Es ist der gleiche Name; Satur ist aus Kastor enstanden, und, Satur kann nur über das semitische Idiom, und hier kommt nur das Syrische inbetracht, aus Kastor geworden sein. Daraus würde sich dann zwangsläufig auch ergeben, dass die orientalische Quelle nur auf irgend einem Umweg über das Syrische in das Sammelbecken des Hieronymianums hineingeflossen sein kann. Ich fühle mich nicht berufen, diesem Gedanken weiter nachzugehen. Mögen das die besorgen, die es angeht. Für uns ergibt sich jedenfalls die Möglichkeit, das Vorkommen des Namens *Saturus* am. 19.9. zu erklären. Ist aber *Saturus* am 19. ursprünglich, so ist er am. 18. fehl am Platze und aufgrund einer der allergewöhnlichsten Namenswanderungen des Hieronymianum dorthin vom 19. her gelangt.

[1] F. Nau, *Un martyrologe et douze ménologes syriaques*, Patr. Orient. X 5-26.

[2] Vgl. H. Leclerq, *Martyrologe, V. Le martyrologe oriental* (Dict. d'arch. Chrét. et de Lit. X 2563 ff.).

Wenn Mailand bis zur Karolingerzeit keinen Kult der Geschwister des hl. Ambrosius gekannt hat, nicht einmal einen Lokalkult, so ist die Frage der Daten, unter denen Satyrus und Marcellina im Kalender untergebracht wurden, nicht schwer zu lösen. Von Marcellina wusste man aus ihrer alten Grabinschrift ungefähr den Tag des Heimganges. Er lag in der Mitte des Juli: *Te medius Iuli transcendit fervide cursus, et te virgo tuus transvexit ad aethera sponsus* (1). Die Notiz des Hieronymianum zum 17. Juli war eine willkommene Handhabe zu näherer Präzisierung des Tages. Für Satyrus fehlte jeder Anhalt. So war die Notiz des 18. September, die ein Teil der Martyrologhandschriften direkt mit Mailand verknüpfte, noch willkommener.

Wir müssen also abschliessend sagen, nicht ein alter Kult hat die Daten im Hieronymianum geschaffen, die sich auf die Geschwister des hl. Ambrosius zu beziehen schienen, insbesondere auch nicht das des hl. Satyrus, sondern zwei der so vielen launischen Fügungen des Martyrologiums haben den beiden neu aufkommenden Festen den Tag im Kalender geschenkt. Der des hl. Satyrus aber geht allem Anschein nach zurück auf die orientalische Quelle des Martyrologium Hieronymianum, näherhin direkt oder indirekt auf eine syrische Quelle. Nur musste man das Fest des Heiligen um einen Tag verschieben, weil man am 18. bereits den hl. Eustorgius feierte.

O. HEIMING O. S. B.

Ta'āmera Iyasus
Zeuge eines älteren äthiopischen Evangelientypus

Die energischen Reformbestrebungen des Königs Zar'a Yā'ḳob (1434-68), die den Zweck hatten, die Missbräuche, den heidnischen Aberglauben und das Zauberwesen zurückzudrängen, haben auch literaturgeschichtlich wertvolle Früchte getragen. Wie bekannt, haben seine Massnahmen der äthiopischen Literatur einen neuen und fruchtbaren Auftakt gegeben (2). Unter den damals verfassten Schriften befindet sich ein Werk, das verdient hervorgehoben zu werden. Es ist Ta'āmera Iyasus, « Wunder Jesu », ein Repräsentant in der Gattung

(1) AASS. Nov. II² 380.

(2) Enno LITTMANN, *Geschichte der äthiopischen Litteratur* (Leipzig 1907) 208 sq.

der Wundererzählungen [1]. Wir besitzen den Text in der Ausgabe von Silvain Grébaut, ediert auf Grund der fünf Handschriften [2].

Was in diesem Dokument unsere Aufmerksamkeit besonders anzieht, ist nicht der wunderliche Inhalt der Erzählungen, sondern der Evangelientext, den der anonyme Autor einst in seinen Händen gehabt und in seine Erzählung eingeflochten hat. Das ist ein merkwürdiger Texttypus. Man stutzt beim Lesen und greift nach dem äthiopischen Normaltext, um die Lesarten zu vergleichen und ihre besondere Struktur zu verifizieren.

Schon früher habe ich Gelegenheit gehabt, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken [3]. Hier aber habe ich eine Gruppe von merkwürdigsten Varianten und Lesarten zusammengestellt und einer Prüfung unterzogen. Nur ausgewählte Belege seien hier angeführt. Hierbei sei bemerkt, dass sämtliche hier untersuchten Stellen eine Abweichung vom äthiopischen Normaltext [4] zeigen.

PO XII, 561. Joh. 1, 3: ὃ γέγονεν] omit. Dieselbe Erscheinung ist eine typische altsyrische Lesart. Sie erscheint in Syr-Cur [Syr-Sin] und in vielen Dokumenten, die den altsyrischen Evangelientext zitiert haben [5]. Die Pešitta jedoch geht Hand in Hand mit dem griechischen Original.

PO XII, 607. Lk. 2, 29: κατὰ τὸ ῥῆμά σου] በከመ ፡ አዘዝከ ፡ « wie du hast befohlen ». Nach Dillmann bedeutet dasselbe Verb auch « facere », « testamento legere » [6]. In diesem Sinne erscheint unsere Stelle in dem Lütticher Diatessaron: na den geloue dat du mi hads gedaen [7]. Die Pešitta hingegen geht zusammen mit dem griechischen Original.

PO XII, 613. Mt. 2, 8: omit] ተመየጡ ፡ « kommet zurück ». So auch Syr-Sin und Syr-Cur ܬܘ ܚܘܘܢܝ « kommet meldet mir ». Sogar die Pešitta hat dies noch bewahrt.

(1) Ignazio GUIDI, *Storia della letteratura etiopica* (Roma 1932) 63.

(2) *Les miracles de Jésus. Patrologia orientalis* (Paris 1919-23) Vol. XII, XIV, XVII.

(3) *Researches on the circulation of the Peshitta in the middle of the fifth century. Contributions of Baltic University* N. 64 (Pinneberg 1948) 34. 51.

(4) *Ethiopic New Testament*, ed. Pell PLATT - PRÄTORIUS, reprinted 1914.

(5) VÖÖBUS, *Researches* 35 sqq. Dazu noch Hs. Brit. Mus. Add. 14. 561 fol. 24 a.

(6) *Lexicon linguae aethiopicae* (Lipsiae 1865) 793.

(7) *The Liège Diatessaron*, ed. D. PLOOIJ (Amsterdam 1929) 28.

PO XII, 616. Mt. 2, 13: καὶ φεῦγε εἰς Αἴγυπτον] ወሑር ፡ ብሔረ ፡ ግብጽ ፡ « geh in das Land Ägyptens ». Die beiden Altsyrer lassen uns im Stich, aber diese altsyrische Lesart ܙܠ ܠܡܨܪܝܢ « geh zu Ägypten » ist erhalten in einer apokryphen Schrift ([1]), bei Philoxenus of Mabbug ([2]), bei Moše bar Kepha ([3]) und in einer liturgischen Handschrift ([4]). Die Pešitta hat hier ܘܥܪܘܩ ܠܡܨܪܝܢ « fliehe nach Ägypten ».

PO XII, 616. Mt. 2, 13: ἕως ἂν εἴπω σοι] እስከ ፡ እስተርእየከ ፡ ዳግመ ፡ « bis ich dir erscheine wieder ». Wieder eine altsyrische Lesart, deren Reminiszenz in dem althebräischen Matthäustext « bis ich zurückkomme zur dir », noch tastbar ist ([5]). Die Pešitta läuft zusammen mit dem griechischen Original.

PO XVII, 819. Joh. 3, 5: οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ] አይክል ፡ መኑሂ ፡ ይባእ ፡ ውስተ ፡ መንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ « jemand kann nicht gehen in das Himmelreich ». Diese Variante als ܡܠܟܘܬܐ ܕܫܡܝܐ « Himmelreich » erscheint in einem Kommentar des Theodor von Mopsvestia in der syrischen Übersetzung ([6]) und in den Homilien des Moše bar Kepha ([7]). Die Pešitta liest wie das griechische Original.

PO XVII, 825. Mt. 25, 34: βασιλείαν] መንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ « Himmelreich ». Eine typische Lesart der altsyrischen Texttraditionen, erhalten als ܡܠܟܘܬܐ ܕܫܡܝܐ in der Geschichte des Azazael ([8]), bei Sahdona ([9]) und in einer Sammlung von Anreden, gehalten durch einen Priester ([10]). Die Pešitta hat diese Addition nicht.

PO XVII, 826 und 834. Joh. 16, 2: ἔρχεται ὥρα] ይመጽእ ፡ መዋዕል ፡ « Tage werden kommen ». Die beiden Altsyrer haben diese

([1]) *The history of the blessed Virgin Mary*, ed. E. A. W. Budge (London 1899) 38.

([2]) *Tractatus tres de trinitate et incarnatione*, ed. A. Vaschalde (Paris 1907) 171.

([3]) Cod. syr. Paris. 207 fol. 32 b; 33 b.

([4]) Hs. Brit. Mus. Add. 14. 515 fol. 128 a.

([5]) *Des Schemtob ben Schaprut hebräische Übersetzung des Evangeliums Matthaei*, ed. A. Herbst (Göttingen 1879).

([6]) *Woodbrooke Studies*, ed. A. Mingana (Cambridge 1932) V, 120.

([7]) Hs. Cambr. Add. 2918 fol. 68 b.

([8]) *Histoire de Saint Azazaïl*, ed. F. Macler (Paris 1902) 34.

([9]) *Das Ende der Strassburger Sahdona-Handschrift*, ed. N. Pigulewski. *Oriens Christianus* (Leipzig 1927) III Ser., II, 306.

([10]) Hs. Brit. Mus. Add. 14. 636 fol. 58 b.

altsyrische Lesart nicht mehr erhalten und lesen wie die Pešitta. Wohl aber treffen wir diese Variante als ܢܐܬܘܢ ܝܘܡܬܐ « kommen werden Tage » in den persischen Märtyrerakten (1) und als وانها ستاتى ايام « und es werden Tage kommen » in den arabischen Traktaten des Theodor Abu Qurra, dessen Evangelientext den altsyrischen Hintergrund sichtbar macht. (2).

PO XVII, 826. Mt. 10, 32: ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου] addit ወመላእክትየ ፡ « und vor meinen Engeln ». Eine altsyrische Lesart, nicht mehr erhalten bei den Altsyrern, wohl aber als ܘܩܕܡ ܡܠܐܟܘܗܝ « und vor seinen Engeln » in vielen syrischen Schriften, die den altsyrischen Evangelientext verwendet haben (3). Die Pešitta kennt diese Lesart nicht.

PO XVII, 826. Mt. 10, 33: ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου] addit ወመላእክትየ ፡ « und vor meinen Engeln ». Eine altsyrische Lesart erhalten bei Syr-Cur [Syr-Sin] als, ܘܩܕܡ ܡܠܐܟܘܗܝ « und vor seinen Engeln ». Ebenso auch in vielen anderen Schriften, die die altsyrischen Texttraditionen verwendet haben (4).

PO XVII, 834. Mt. 24, 2: ὧδε] ዝንቱ ፡ ቤተ ፡ መቅደስ ፡ « in diesem heiligen Hause ». Die beiden Altsyrer lesen wie die Pešitta: ܗܪܟܐ = ὧδε, manche Spuren aber bezeugen, dass die altsyrischen Handschriften einst anders gelesen haben. In den Märtyrerakten treffen wir ܒܗ « in ihr » (= im Tempel) (5). Ebenso Aphrahat (6), während das arabische Diatessaron beide Lesarten, d. h. die altsyrische und die der Pešitta, zusammengeknüpft hat: فيها هاهنا « in ihr hier » (7). Noch besser ist das Zeugnis der syrischen Theophania: ܒܕܘܟܬܐ ܗܕܐ « an diesem Platze » (8). Bedeutsames haben noch ein lateinischer und ein griechischer Zeuge zu berichten: Codex Colbertinus hat: in isto

(1) *Acta martyrum et sanctorum*, ed. P. BEDJAN (Paris 1891) II, 194.

(2) *Les œuvres arabes de Théodore Aboucara*, ed. C. BACHA (Beyrouth 1904) 147.

(3) VÖÖBUS, *Researches* 50 sq. Dazu noch Hs. Brit. Mus. Add. 17. 143 fol. 23 b.

(4) Philoxenus op. cit. 128 sq. Hs. Brit. Mus. Add. 17. 143 fol. 23 b; Add. 14. 726 fol. 24 a.

(5) *Acta martyrum et sanctorum*, ed. BEDJAN II, 144.

(6) *Demonstrationes*, ed. I. PARISOT. *Patrologia syriaca* (Paris 1895) I, 504.

(7) *Tatiani evangeliorum harmoniae arabice*, ed. A. CIASCA (Paris 1888) 156.

(8) *Eusebius on the Theophania*, ed. S. LEE (London 1842) III, 27.

templo und cod. D: ἐν τοίχῳ ὧδε. Beide haben den altsyrischen Hintergrund.

PO XVII, 849. Mt. 3, 16: ὡσεὶ περιστερὰν ἐρχόμενον ἐπ'αὐτόν] ውስቴቱ ፡ በአምሳለ ፡ ርግብ ፡ ወነበረ ፡ ዲበ ፡ ርእሱ ፡ « herabkommen unter der Gestalt einer Taube und bleiben auf dem Haupt ». Während die Pešitta völlig mit dem griechischen Original zusammengeht, bezeugen die altsyrischen Texttraditionen Abweichungen, die für uns wichtig sind. Zuerst beide Altsyrer lesen wirklich ܕܢܚܬ... ܘܩܘܝܬ ܥܠܘܗܝ « kam herab... und blieb auf ihm ». Weiter ist es interessant zu bemerken, dass sogar die Variante « auf dem Haupt » auf dem syrischen Boden eine Bestätigung findet. Šubhalemaran von Karkha de Beth Selokh zitiert diese Stelle einmal so: ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܥܡ ܩܠܗ ܕܐܒܐ ܒܕܡܘܬܐ ܕܝܘܢܐ ܐܬܚܙܝܬ ܘܫܪܬ ܥܠ ܪܫܗ ܘܩܘܝܬ ܥܠܘܗܝ « der Heilige Geist mit der Stimme des Vaters in Gestalt einer Taube erschien und nahm Platz auf seinem Haupt und blieb auf ihm » (1).

PO XVII, 852. Mt. 4, 3: εἰπὲ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται] እንተ ፡ በል ፡ ለእሉ ፡ አዕባን ፡ ይኩኑ ፡ ኅብስተ ፡ «sag diesen Steinen, dass sie werden Brote ». Wieder eine altsyrische Lesart, die reichlich bezeugt ist. Syr-Sin liest: ܐܡܪ ܠܟܐܦܐ ܗܠܝܢ ܕܢܗܘܘܢ ܠܚܡܐ « sprich zu diesen Steinen, dass sie Brot werden ». Ebenso liest der armenische Kommentar des Ephraem: dic lapidibus istis, ut panis fiant (2). Eine Spur, ist sogar auf dem arabischen Boden vorhanden: فقل لهذه الصّخور تصرطعامًا « sprich zu diesen Steinen: werdet Brot » (3). Die Pešitta gibt den griechischen Text wieder.

PO XVII, 852. Mt. 4, 8: καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν] omit. Wieder eine altsyrische Lesart, bezeugt duch Syr-Sin wie auch durch die syrische Übersetzung des Matthäus-Kommentars von Johannes Chrysostomus (4).

PO XVII, 835. Mt. 10, 20: τὸ πνεῦμα... τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν] መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ... ይነብብ ፡ ላዕሌክሙ ፡ « der Heilige Geist wird reden für euch ». Wieder eine altsyrische Lesart, die als ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܡܡܠܠܐ ܚܠܦܝܟܘܢ « der Heilige Geist redet für euch » in den Märty-

(1) Hs. Brit. Mus. Orient. 6714 fol. 61.

(2) *Evangelii concordantis expositio*, G. MOESINGER (Venetiis 1876) 44, 47.

(3) *Kitāb ad-dīn wad-dawla of aṭ-Ṭabarī*, ed. A. MINGANA (London 1924) 128 sq.

(4) Hs. Brit. Mus. Add. 12. 142 fol. 160 a.

rerakten erhalten ist [1]. Ebenso liest der hebräische Matthäustext [2]. Die Pešitta dagegen hat ܒܟܘܢ = ἐν ὑμῖν.

Dieses genügt uns. Die Liste lässt sich noch weiterhin ausführen, wenn auch nicht alles, was noch mitgerechnet werden kann, von derselben Beweiskraft ist. Unser textliches Material zeigt uns zur Genüge, dass der in unserem Dokument benutzte Evangelientext einen besonderen Anspruch auf Interesse hat. Bedeutsam ist unser Material unter dem Gesichtspunkt der Textgeschichte des äthiopischen Evangelientextes vermöge seines alle übrigen Überlieferungszeugen weitaus überragenden Alters. Vor uns liegen Trümmer eines Texttypus, der einst noch weitere Elemente enthalten hat, die späterhin durch die Revision aus den Handschriften beseitigt worden sind. In der Zeit des Zar'a Yā'ḳob sind solche altertümliche Texttypen in der äthiopischen Kirche gelegentlich im Umgang gewesen. Aber noch etwas Weiteres kommt hinzu. Vor uns haben wir Ergebnisse, die uns klar einen Fingerzeig geben, wo wir die Herkunft dieses altertümlichen Evangelientextes suchen müssen. Die Unterlage dieses Textes kann nicht von den griechischen Handschriften herstammen, denn wir haben Varianten vorgefunden, die wir auf dem Gebiet der griechischen Handschriften vergebens suchen. Auf Grund dieses Befundes wird gewiss niemand einen anderen Schluss ziehen als den: die Grundlage dieses altertümlichen Textes war zweifellos eine syrische und zwar eine altsyrische Evangelienhandschrift.

A. Vööbus

Appunti toponomastici a un documento

Il ch. A. Mercati, pubblicando in Or. Chr. An. (vol. XIV (1948) nn. I-II, pgg. 166-170) il doc. « *Mandatum domini Scandarbechi in facto contra Turchum* » del 29 ottobre 1463, ha reso un pregevole servizio alla storia d'Albania e in particolare a quella di Skanderbeg e delle sue relazioni con la S. Sede. Non meno interessante il doc., del resto, per alcune notizie prosopografiche e toponomastiche che esso ci fornisce e che è utile chiarire.

(1) *Acta martyrum et sanctorum*, ed. Bedjan II, 118.
(2) op. cit.

Bodoni – è senza dubbio Rodoni, la penisola appartenente a Skanderbeg, a nord di Durazzo, detta altrimenti Redoni e Araduna (v. Cordignano-Valentini, *Saggio di un regesto storico dell'Albania*, Scutari 1937-1940, nn. 1205, 1249, 1252, 1425, 1431, 1468). Dal doc. 1249, risulta che Skanderbeg vi iniziò la costruzione d'un castello di cui si mostrano ancora i resti; il « locus S. Marie » è il convento dei frati francescani di cui al n. 1205.

S. Alesander de Molendino – Due abbazie di S. Alessandro si trovano nominate a poca distanza in quelle località: una detta « del Monte » o « dei Mirditi » in Oroshi, l'altra « della Matja » sul fiume omonimo; non è probabile si tratti qui di quella dei Mirditi, benchè anche essa in diocesi albanense (v. Cordignano-Valentini, s. c., n. 129, cfr. Cordignano, *Geografia ecclesiastica dell'Albania*, in Or. Chr., n. 99, pg. 258), ma sita in territorio dei Ducagini (come si può inferire da Cordignano-Valentini, n. 744); dunque dovrebbe esser l'altra; vero è che essa in Cordignano, *Geografia*, figura in diocesi, Lisiense, ma questa a sua volta sembra essere stata una tarda suddivisione dell'Albanense, o Arbanense, e non si nominava all'epoca di Skanderbeg.

Frater Blasius prior conventus Scutarensis ordinis praedicatorum – Da Cordignano-Valentini, n. 830, risulta che nel 1452 esisteva a Scutari un convento di domenicani intitolato a S. Biagio, con una curiosa omonimia col nostro priore del 1463.

Johannes Boricus de Grillis – « Grillis » (attualmente Grija) era località nei pressi di Drivasto a nord di Scutari (Cordignano-Valentini, n. 711, d. 6. IX 1445); questo prete-notaio del 1463 può essere il Giovanni Boritio canonico di Drivasto e arciprete di S. Maria di Carpeneto che nel 1473 aveva relazioni speciali con l'Arcivescovo di Durazzo (Cordignano-Valentini, n. 1011); quanto al suo cognome, va notato che non lungi da Grija si trova un altro villaggio detto Boriçi da cui il nostro può aver preso il tribule.

P. Giuseppe Valentini S. J.

RECENSIONES

Philosophica

Reinhard LAUTH, « *Ich habe die Wahrheit gesehen* ». *Die Philosophie Dostojewskis in systematischer Darstellung*, R. Piper und Co. Verlag, München 1950, Seiten 568.

Das vorliegende Werk über den grossen russischen Schriftsteller ist in seiner Art wohl die bislang am meisten methodische, vollständige und weitausholende Untersuchung. Dahinter steht eine erstaunliche Arbeitsleistung. Mit viel Scharfsinn und grosser Klarheit hat der Verfasser seine Aufgabe bewältigt. Als Ergebnis ist zu buchen: Dostojewskij ist nicht nur dadurch philosophisch bedeutsam, dass er Gedanken und Anregungen anderer in sich aufnahm und weitergab, er ist ein hervorragender philosophischer Geist durch seinen eigenen Gedanken, seine Intuitionen, seine Tiefenpsychologie, seine Metaphysik, seine Probleme und seine Lösungen oder Lösungsversuche.

Was L. in seiner Einleitung ausspricht, man müsse Dostojewskijs « negative Philosophie und Psychologie im Gesamtbau seines Werkes und überhöht von seiner positiven Philosophie und Psychologie sehen » (15), eben dies hat er durch seine gewissenhafte und eingehende Untersuchung gezeigt. Unter dem Eindruck dieser « Überhöhung » steht auch der Leser. Im Versuch, die Gedanken Dostojewskijs zu ordnen und ihren inneren Aufbau, ihr System aufzuweisen, sehen wir das Eigene und Neue der vorliegenden Arbeit. Mögen sich auch die Ideen Dostojewskijs z. T. anders gruppieren lassen, die Grundlinien des von L. versuchten Aufbaus scheinen uns durchaus richtig zu sein.

Nach einer Einführung über « Dostojewskijs Verhältnis zur Philosophie und seine Methode » wird zuerst von der Psychologie gehandelt – was dem grossen Psychologen am meisten entspricht und den Leser am besten einführt –, dann folgt die Behandlung der Metaphysik im allgemeinen. Da diese bei Dostojewskij vor allem die Probleme von Wille und Freiheit, vom Sinn des Seins zum Gegenstand hat, so schliesst sich hier ganz naturgemäss die Behandlung der Ethik an. Den Kern der ganzen Untersuchung aber bilden Teil IV und VI – nur unterbrochen durch den kurzen Teil V, die Ästhetik –

über die Metaphysik im einzelnen, und zwar zuerst über Dostojewskijs negative, nachher über seine positive Philosophie. Hiermit wird im wesentlichen die innere Dynamik, die innere Spannung der Dostojewskijschen Philosophie enthüllt, und so der menschlichen Existenz, wie Dostojewskij sie erlebt hat, eine Dialektik, die sich hienieden zwar für unser Erkennen nicht aufhebt, deren Lösung aber doch erfühlt, erahnt wird.

Auffallend ist, dass von L. die negative Philosophie, die in den Werken Dostojewskijs einen verhältnismässig viel breiteren Raum einnimmt, kürzer behandelt wird (auf etwa 109 zu 150 Seiten). Betrachtet man nun im einzelnen die Kapitel der negativen und positiven Philosophie, so muss man feststellen, dass jedes Stichwort für Dostojewskijs Philosophieren ausserordentlich charakteristisch ist. *Negative Philosophie:* Die Sinnlosigkeit des Seins – Es gibt keinen Gott – Es gibt keine Unsterblichkeit – Es gibt keine Sittlichkeit. Alles ist erlaubt – Die Idee des Nutzens – Die Idee der Macht – Die irdische Herrschaft der Wissenden. Auflehnung gegen Gott – Die Idee des Menschen und der Menschheit – Der Wille zu metaphysischer Freiheit – Der Selbstmord – Die nihilistische Revolution. *Positive Philosophie:* Der Sündenfall – Schuld und Sühne – Der Sinn des Leidens – Die Liebe – Die Freude – Das Satanische und das Paradiesische im Menschen – Die Vision – Gott, a. Christus, b. Die Kinder. Das Volk. Die Heiligen, c. Die « Berührung mit anderen Welten », d. Vom Wesen Gottes – Die Natur – Persönlichkeit. Liebe. Ehe. Familie – Das Volk – Allmenschliche Vereinigung – Die Geschichte. Ja, es ist für Dostojewskij sehr bezeichnend, dass in seiner Vorstellung die Ideen des « Nutzens, der Macht, der irdischen Herrschaft der Wissenden, des Menschen und der Menschheit » zunächst ein negatives Vorzeichen tragen und daher von L. mit Recht innerhalb der « negativen Philosophie » erörtert werden. (Eine solche mehr negative Wertung an sich positiver, wenn auch vom Menschen nur zu häufig missbrauchter Ideen böte einen Ansatzpunkt, Dostojewskijs Philosophie von hier aus zu kritisieren). Umgekehrt ist von Dostojewskij her gesehen ebenfalls durchaus einleuchtend, warum L. in der « positiven Philosophie » über an sich so negative Dinge wie Sündenfall, Schuld und Leiden handelt; bilden sie doch die Vorbedingung zur Entsühnung, Erlösung und Verklärung.

Ein grundlegender Einwurf lässt sich allerdings unseres Erachtens gegen die Methode des Verfassers (der sich dessen selbst klar bewusst ist; vgl. S. 472) vorbringen: Man fragt sich, was « Christi Antlitz », « katholische Rechtgläubigkeit » (z. B. 44) und ähnliches mit Philosophie zu tun haben, auch wenn diese « positive » genannt wird. Eine Darstellung der Philosophie Dostojewskijs ist ausserstande, den Gedanken des russischen Denkers vollständig zu erfassen. Dostojewskij ist «christlicher Philosoph», ist «Laientheologe», ist Theosoph oder Gnostiker, d. h. er schaut Natur und Übernatur, Vernunft und Glaube zusammen. (Daher hatte Romano Guardini sein Dostojewskijbuch zuerst sehr prägnant «Der Mensch und der Glaube»

betitelt.) Eine Scheidung von Philosophie und Theologie lässt sich bei Dostojewskij nicht durchführen. Einerseits bleibt die Darstellung seines Systems notwendig unvollständig, wenn so wichtige Begriffe wie z. B. Glaube, Offenbarung, das Verhältnis von Natur zur Offenbarung, im Prinzip ausgeklammert werden; anderseits lässt sich eine solche Trennung auch praktisch nicht vollziehen, wie L. dadurch beweist, dass er – in der Philosophie – unter eigenem Stichwort von Christus handelt, von den Heiligen (das Wort « Kirche » kommt allerdings als Kapitelüberschrift nicht vor) und sich mehr oder weniger eingehend mit übernatürlich oder aus dem Glauben und der Offenbarung erkennbaren Tatsachen und Phänomenen auseinandersetzt (Sündenfall, Menschwerdung, Erlösung usw.). So erklärt es sich auch, dass L. sich zwar mit Dostojewskijs Mystik befasst (z. B. im Kapitel « Die Vision » und der Sache nach schon vorher im Kapitel « Das Überbewusste usw. », S. 108 ff.) und dabei die Mystik der Heiligen zum Vergleich heranzieht; dass aber die Frage, welcher Art diese Mystik Dostojewskijs sei, ob klar übernatürlich oder natürlich erklärbar, kaum gestreift (vgl. die Frage auf S. 441) und noch weniger entschieden wird, obschon Lauths Darlegungen darauf hinweisen, dass Dostojewskijs Visionen (die bei ihm gewöhnlich im engsten Zusammenhang stehen mit der den epileptischen Anfällen vorhergehenden Aura; vgl. S. 110 ff.; 113) mehr den Charakter einer anormalen natürlichen Intuitionsmystik tragen.

Gelegentlich wird der Philosoph, aber noch mehr der katholische Theologe, gewisse Ideen Dostojewskijs in Zweifel ziehen müssen oder sie nur mit Einschränkungen oder genaueren Bestimmungen annehmen können. Hierher gehören Dostojewskijs « Gottesbeweise », hierher seine Auffassung vom Gefühl als Erkenntnismittel (55), vom verbrecherischen Entschluss, dem « Es », das schliesslich zur Tat zwinge (73-75: Ist es wahr, dass der « Entschluss zur Ausführung nach der Rechtsentscheidung – d. h. nach der inneren Entscheidung, dass ich ein Recht habe, eine solche Tat zu begehen – auch gegen den freien Willen erzwungen werden kann » ? Wenn dem so ist, woher kommt dann das Schuldgefühl ?); hierher gehört die Lehre vom « vorpersönlichen Unbewussten » (99 ff. Ein solcher Ausdruck scheint die Präexistenz der Seele vorauszusetzen, die aber nach L. von Dostojewskij nirgends klar ausgesprochen wird: 104); hierher gehört auch Dostojewskijs Lehre vom eigenen Gefühl einer vorpersönlichen Schuld, von der Annahme der gesamten Menschheitsschuld (375; 429), von der Solidarität der Sünde und des Vergehens (384).

Sympathie, Liebe, ja Begeisterung, die L. der Person und dem Werke des genialen Russen entgegenbringt, haben ohne Zweifel seinen Blick geschärft; manchmal aber hindern sie ihn auch, Dostojewskijs Anschauungen gegenüber die nötige Kritik anzuwenden. In der Tat lassen sich schwerwiegende Bedenken gegen Dostojewskijs einseitiges Gottesbild, gegen seine Ideen vom wahren Christentum, gegen seinen russischen Messianismus vorbringen, namentlich gegen seine – gegen andere christliche Völker so ungerechte und grossen-

teils auf Unkenntnis beruhende – Vorstellung vom russischen Volk und von der Religiosität des russischen Menschen (z. B. 504). Hier gilt, was Dostojewskijs Freund Soloviev später mit Recht dem Slawophilismus Danilewskijs vorgehalten hat. Was Leontje, Rosanow, russische Starzen und andere am Christentum Dostojewskijs getadelt haben, lässt sich unseres Erachtens durchaus nicht nur aus Missgunst oder Parteilichkeit erklären und will ernst genommen werden.

Ein paar kritische Einzelbemerkungen: Nikodemus Hagiorita wird nicht als Heiliger verehrt. – War Tschaadajew noch Freimaurer, als er die « Philosophischen Briefe » schrieb? (258) – Der V. wendet sich ausdrücklich gegen Dostojewskijs ungerechte Auffassung vom Papsttum (260); doch ist er mit Dostojewskij anscheinend überzeugt, dass das Papsttum « im Endkampf um die weltliche Herrschaft im Kirchenstaat...zu vielen fragwürdigen Kompromissen auf politischem Gebiet bereit war » und dass der Papst die « Ungeheuerlichkeit » beging, zur Zeit des Balkankrieges an die erfolgreichen Türken ein Glückwunschschreiben zu richten (258-259). Dinge, die bei einem Papst von so sittlicher Grösse, wie sie Pius IX. besass, dessen Seligsprechungsprozess überdies eingeleitet ist, von vornherein unwahrscheinlich sind. Leider fehlt an dieser Stelle jeglicher historische Verweis, der wohl auch kaum gebracht werden kann. – An einigen wenigen Stellen lässt sich die russische Übersetzung beanstanden, z. B. « *rassuždenija* » mit « Gefühlserwägungen » (52); « *mysl'* » mit « Sinn » (106; vgl. 183, wo es richtig « *smysl* » heisst); « *molit'sja* » (438) ist nicht « *anbeten* » - Die Zitationsart vermittels lateinischer Ziffern, aus denen die Titel der zitierten Schriften nicht unmittelbar ersichtlich sind, scheint uns nicht recht glücklich. - Sehr nützlich ist im Anhang die chronologische Übersicht (verbessere darin S. 543 des Datum der Enzyklika Pius' IX.: 1848, nicht 1849). - Leider fehlt ein Sachverzeichnis. Im Literaturverzeichnis könnten noch genannt werden u. a. die Dostojewskijbücher des Erzbischofs Antonius, L. A. Zanders und K. Motschulskijs *Dostojevskij, Žizn' i tvorčestvo*, Paris 1947, 561 Seiten (dies letzte gerade für das Ineinander von Leben und Schaffen bei Dostojewskij). - Aufschlussreich wäre der Hinweis auf die Abhängigkeit Dostojewskijs und seines « Existenzialismus » von Bakunin, Belinskij und anderen Autoren, und das im einzelnen. - Drucktechnisch ist das Buch mit grosser Sorgfalt hergestellt worden. Wir haben das bei Maschinensatz so häufige Versehen nur ein einziges Mal bemerkt: S. 292 fehlt eine Zeile, dafür findet sich die auf Anm. 26 verweisende Zeile zweimal.

Lauths Buch ist ein grundlegendes Werk der Dostojewskijforschung. Besonders beachtlich scheinen uns zu sein die Ausführungen über das Thema, wie Dostojewskij zum Philosophen wurde, eben durch Selbst- und Fremdbeobachtung, über das « vor- und überpersönlich » Unbewusste, über Dostojewskijs metaphysischen und psychologischen Beweis für die Willensfreiheit und vieles andere. Zu den besten Kapiteln gehört wohl jenes über den Willen zur metaphysischen Freiheit. Kurz gesagt, erst durch die vorliegende systematische Untersuchung sind manche Schätze im Schrifttum des grossen Russen gehoben worden.

BERNHARD SCHULTZE S. J.

Biblica, patristica, antiqua, theologica

S. Lyonnet S. I., *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron*, Roma 1950 (Biblica et Orientalia, N. 13) 304 pag.

Il ch. professore del Pont. Istituto Biblico, buon conoscitore della lingua armena, si propone in questo libro la seguente domanda: Prima ancora della comune versione armena dei Vangeli rappresentata specialmente da Zohrab non ve ne fu un'altra dipendente dal Diatessaron di Taziano ? Stabilite in un previo saggio diverse varianti fra Zohrab e i più antichi testi della letteratura armena il problema è subito là e per risolverlo l'Autore lancia sondaggi su tutti i più antichi autori e traduttori armeni e sugli autori stranieri di cui gli Armeni subirono l'influsso, vale a dire sui Siri, come anche sui Georgiani che a loro volta furono dipendenti dagli scrittori armeni. Il difficile lavoro viene compiuto con ordine e chiarezza e sempre sulle fonti immediate. La conclusione alla quale arriva l'Autore e che mi sembra accettabile è che veramente vi fu una versione antica armena la quale ebbe come modello un testo siriaco, il quale era più vicino al Diatessaron di Taziano che non le recensioni sinaitica o curetoniana. Quindi « les arguments de la critique interne confirment ceux de la critique externe en faveur d'un diatessaron arménien » (pag. 263).

Il compito dell'Autore sarebbe stato facilitato di molto se vi esistesse un'edizione nella quale fossero ricomposti i frammenti del Diatessaron siriaco ricavati dalle citazioni di Efrem, Afrahat, Liber Graduum ecc. Mi sia permesso di rilevare che, a mio parere, sarebbe stato meglio non fare tanto affidamento sulla versione armena del commentario di S. Efrem al Diatessaron come se fosse certissimo punto di confronto per il *siriaco;* lo è invece per la primitiva versione armena. Per il siriaco lo sarà quando il commentario appoggi quella lezione o essa venga confermata dalle altre opere di S. Efrem e da quelle di Afrahat. Infatti non bisogna escludere la possibilità che il traduttore armeno abbia cambiato il testo siriaco seguendo una versione armena primitiva. Il confronto con le varianti del Liber Graduum, il cui studio permise a I. Hausherr S. I. fissare approssimativamente la sua cronologia sullo scorcio fra il IV e V secolo, (cfr. Quanam aetate prodierit LG, in Or. Chr. Per. I [1935] 495-502), avrebbe aiutato lo studio delle possibili affinità della versione armena col Diatessaron siriaco.

Ecco alcuni rilievi particolari. Pag. 19: Mentre il trad. armeno di Afrahat segue arm. 1 invece il testo siriaco di Mt. 11, 28 presso Afrahat segue la volgata armena (Afr. X 18 PS I, 757). Non mi sembra che si debba correggere quel: « In alvo *ceti* » di Afr. XII, 7 PS 1, 520 senza confronti con gli altri siri (pag. 20). Afr. X. 4 PS 1, 452 legge ܒܥܝܪܗ che si può tradurre « gregem suum » ovvero « pecus suum » (p. 24). Notevole è la lezione « paracletum » del Liber Graduum 3, 11 PS, III, 69 (pag. 27). A pag. 33 si noti che Efrem in un'altra opera (de Epiphan. T. Lamy, I, 117) scrive:

« Relinque iustitiam perficere » senza *omnem* alludendo a Mat. 3, 15. Parimenti Efr. citando Mat. 4, 6 dice: « Cade hinc (ܡܟܐ) » de Eccles. 13, 11 T. Lamy IV, 523. Riguardo a Mt 4,9 Efr. de miraculis 1, Lamy II, 717 non ha « humiliter ». Non è esatto che Afrahat (pag. 209) dica « Exite (ܦܘܩܘ) per universas gentes et docete »; scrive invece: « Exite, docete omnes gentes » PS I, 20: mentre il Liber Grad. 5, 17 PS III 129 legge: « Abite (ܐܙܠܘ) ad omnes gentes et docete eas ». Lo stesso Lib. Gr. testimonia (pagina 212) quel Mt. 7, 14 « tenuis et angusta » (cf. PS III, 852). Finalmente (pag. 222) Afrahat contrariamente a Efr. armeno scrive « erit filius hominis in corde terrae » (cf. PS I, 520).

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

JOS C. M. FRUYTIER, *Het woord μυστήριον in de Catechesen van Cyrillus van Jerusalem*, Nijmegen 1950, x-196.

Toute étude particulière sur le sens du mot mystère à l'époque patristique est bienvenue; en effet, pour le regretté P. Casel le mot désigne un rite, pour d'autres, comme le P. Prümm, une doctrine. Le présent travail part de cette opposition qui entraîne bien des conséquences et voudrait à l'aide d'une nouvelle méthode philologique tirer ce problème au clair, ou plutôt, l'auteur voudrait soumettre cette méthode à l'épreuve en étudiant le mot mystère chez s. Cyrille de Jérusalem. Mais il faut tout d'abord un effort assez considérable pour s'initier à cette méthode qui se présente sous une forme très compliquée et me semble consister à fournir l'explication d'un mot en le mettant dans son contexte. Il est vrai que dans la discussion cette règle de bon sens et de justice est souvent perdue de vue et c'est pourquoi la méthode peut être utile. Elle exige tout d'abord qu'on distingue le stade où le mot désigne un objet et le stade précédent où le mot n'est que le signe d'une pensée qui en elle-même comprend divers concepts ou traits caractéristiques lesquels dans des applications successives seront tour à tour actués. Or, le livre que nous avons sous les yeux étudie tous les passages où s. Cyrille emploie le mot mystère à ce stade-là; un livre subséquent fera l'application à l'objet ou aux objets désignés par le mot et seulement alors la controverse signalée au début sera dirimée. Sous le bénéfice de la distinction précitée chaque passage de l'écrivain choisi est étudié à un triple point de vue: le champ conceptuel ou représentatif du sujet qui parle (s. Cyrille), des auditeurs (catéchumènes), et le champ déterminé par les circonstances concrètes (avant ou après l'initation, etc). Tout cela est très juste, sans doute, et est exécuté avec habilité, mais ne laisse pas d'être compliqué.

Pourquoi l'auteur ne dit-il rien du doute qui plane sur l'authenticité des homélies mystagogiques de s. Cyrille? Un changement dans le sujet parlant et les circonstances concrètes déplacées presque de cinquante années ne peuvent manquer d'avoir leur répercussion sur les discussions engagées selon la nouvelle méthode.

A. RAES S. I.

Lexicon Athanasianum, digessit et illustravit Guido MÜLLER, Lieferungen 5-9, Berlin 1950-1951 (Θεός-τόπος).

Celerrimo rythmo in lucem prodeunt fasciculi a diligentissimo auctore elaborati cuius opus ad finem properat. Quid de hoc lexico iudicem olim dixi. Quam sit pro cultore theologiae et antiquitatis christianae utile ex perfunctoria anthologia horum fasciculorum facile patebit.

Inprimis absolvitur vox θεός cum de cultu dei et de dei cognitione sive vera sive prava abundantes loci adducantur. Vocabulum θεοτόκος in 6 locis invenitur quorum tamen solummodo 3 aut 4 sunt certo athanasiani. Vox θεωρία in sensu mystico usurpatur. Plura verba sunt iam sub calamo Athanasii technica in terminologia theologica. Sic ἴδιος quod « indicat intimam inter personas divinas coniunctionem et unitatem », quam haeretici acriter impugnant. Satis mirum est quod dum verbum ἰδιότης 2 « illustrat absolutam omnium bonorum communicationem inter personas divinas », illud affine ἰδίωμα solum proprietatem rei vel personae indicet; id est, primum significare potest etiam id quod est commune, alterum solum id quod distinguit. Vox κοινωνία habet etiam sensum technicum communionis doctrinae et disciplinae. Κύριος autem est titulus maiestati divinae debitus. Viginti et quattuor locupletissimae columnae continent loca de Λόγῳ et verum schema doctrinale praebent. Idem de voce Πατήρ quae per 22 columnas protenditur. Difficilis est sensus vocis μετουσία qui ab auctore sic traditur :« Similitudo hominum cum deo donis ac gratia supernat. effecta op. aequalitas naturae ». Clarior mihi videtur sensus vocis ξενός in theologia: « personae et res natura inter se diversae et alienae ». In vocabulo οἰκονομία forsan omitti poterat 3 *a*) nam etiam illi loci videntur iacere sub sequenti sensu *b*) operae salvificae. Estne praeterea satis accurata definitio vocis οἰκονομικῶς = more providi dispensatoris etc ? Optimam segetem inveniet lector in terminis tam acriter disputatis ὁμοιοούσιος, ὅμοιος, ὁμοούσιος, οὐσία. Nisi fallor προσηγορία 2 melius diceretur « titulus » quam *nomen*. Iuvat scire duplicem esse pro haereticis σοφίαν in Deo. Vix mendum typographicum apparet (excipe τέ *partilcua*).

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Frédéric BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris Aubier 1951 (Théologie. Études publiées sous la direction de la faculté de théologie S. I. de Lyon-Fournière, n. 23, 156 pp.).

Il y a longtemps que ce livre aurait dû être fait, comme un chapitre tout à fait important de ces grosses monographies qui ne manquent pas sur Origène. Il est fait enfin. Il est bien fait. Il n'y aura pas à le refaire. Mais on pourra le parfaire. Nous sommes persuadés; il est vrai que nous l'étions déjà, nous tous qui avons lu Origène avec des yeux chrétiens; disons donc mieux: « il est établi qu' il faut renoncer

à voir dans le sentiment de tendre dévotion à l'humanité et à la Personne de Jésus un trait propre au Moyen-Age. Ce sentiment se trouve bien avant saint Anselme, saint Bernard ou saint François: il se trouve déjà chez Origène » (p. 153). Louons l'auteur de n'avoir pas trop raisonné dans son livre; pour faire percevoir ou du moins faire soupçonner le sentiment qui vibre dans les textes d'Origène, il n'y avait qu'un moyen; donner des textes, aussi fidèlement traduits que possible; c'est à quoi F. B. a tâché avec succès. Il fallait ensuite remettre ces textes à la place qui leur revient dans la synthèse théologique et, si on peut dire, psychologique d'Origène. Et cela aussi F. B. n'a pas omis d'y penser. On pourrait cependant parfaire l'ouvrage, en trois directions. Montrons-le par un exemple. L'auteur ne consacre qu'un alinéa d'une dizaine de lignes à l'expression si fréquente chez Origène de « mon Jésus », « mon Christ », « mon Sauveur » etc... il y avait peut-être lieu, si difficile que ce fût, de chercher à retrouver la psychogénèse de cette éruption (c'est le vrai nom à employer) de sentiment chez l'austère, érudit et métaphysique Origène. « Tant est chez lui ardente et profonde cette passion secrète pour le Christ ». On nous dit ensuite, et nous en sommes convaincus, que pareil phénomène ne se trouve pas avant Origène. Mais pareille tendresse et passion pour le Christ se trouve, et on le dit un peu plus loin (p. 150 ss.); n'y-avait-il pas lieu de songer aux Actes des Martyrs? Aucune effusion de la piété médiévale ou moderne ne vaut la poignante profondeur de sentiment qui se perçoit par exemple dans la lettre sur les martyrs de Lyon et Vienne. Ensuite (mais ceci F. B. n'avait pas à le faire), en poursuivant à travers la littérature byzantine les nombreux imitateurs d'Origène sur ce point, on aurait l'occasion de noter bien des nuances, depuis la sincérité de ton qui nous touche encore chez tel ascète jusqu'au son creux qui nous agace indiciblement chez tel pédant de littérateur. Répétons que le livre de F. Bertrand est excellent, mais qu'il aurait dû être écrit comme partie intégrante d'un ouvrage d'ensemble auquel il aurait donné une allure que n'a malheureusement aucun de ceux parus jusqu'ici.

I. HAUSHERR S. I.

Roger LEYS, S. J., professeur à la faculté de théologie du collège théologique S. J. de Louvain. *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine.* Museum Lessianum-Section théologique N° 49. L'édition Universelle, Bruxelles. Desclée De Brouwer, Paris 1951, 146 pp.

Post notas dissertationes Aloysii Lieske, Joannis Ursi von Balthasar, Joannis Daniélou, R. Leys, ratus superesse quod dici utiliter posset atque adeo necessario deberet, hunc librum edit molis non ita magnae — quippe si bibliographiam dempseris et indices et appendicem, centum et septem paginas habebit — mole tamen maioris pretii,

quandoquidem et contra illos quaedam non sine ratione, et supra illos alia non sine acumine defendit. Quae quatenus vera certaque habenda sint, videant quorum interest peritiores. Interim et totius libelli digestionem et in singulis dicendi formam praeter morem perspicuam esse, vel imperitissimus quisque facile iudicabit.

In appendice R. Leys opinioni Endre von Ivanka suffragatur homilias duas in verba Faciamus hominem ad imaginem, Gregorio Nysseno iniuria abiudicatas esse.

I. H.

B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa, Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Regensburg-Münster 1950, 473 pag.

Nel favorevole clima dell'Anno Santo ha visto la luce questo interessantissimo libro che rappresenta la migliore monografia sui pellegrinaggi durante il periodo antico della Chiesa. Un elenco delle sezioni basterà a dare idea del metodico e completo ordinamento dato al soggetto: Cenni sui pellegrinaggi non cristiani dell'antichità, I singoli luoghi di pellegrinaggio cristiano, Scopi e moventi del pellegrinaggio, Dati tecnici sui viaggi dei pellegrini, Doni dei pellegrini ai luoghi sacri, I pellegrini portatori di scambi religiosi e culturali tra l'Oriente e l'Occidente, Il pellegrinaggio secondo il giudizio degli scrittori cristiani contemporanei.

Si vede subito l'interesse speciale che pei nostri lettori ha la penultima sezione in cui si studia l'influsso delle lezioni imparate dai pellegrini occidentali in Oriente e poi applicate in vantaggio dei propri paesi. Si tratta talvolta di influssi architettonici come l'imitazione della basilica del S. Sepolcro nella chiesa di S. Felice presso Nola, della Rotonda dell'Anastasis nella chiesa di S. Stefano in Rotondo e della Grotta di Betlemme in quel piccolo santuario che fino al sec. XVI sorgeva a pochi metri dalla basilica di S. Maria Maggiore. Altre volte si tratta di influssi liturgici. Si sa p. es. che i riti della Settimana Santa contemplati dai pellegrini a Gerusalemme sono stati poi ricopiati nell'Occidente.

Nella maggior parte delle pagine di questa dotta opera si parla dell'Oriente. È particolarmente suggestiva quella rassegna dei principali luoghi di pellegrinaggio dell'Oriente che sembra un po' un Baedeker dell'antichità. Ai Luoghi Santi, fra i cui visitatori l'autore avrebbe potuto segnalare anche Rabbula poi vescovo di Edessa, segue la Siria con Tripoli e Antiochia ma particolarmente con la colonna di Simeone lo Stilita la cui attrazione sui fedeli di tutto l'Oriente viene messa chiaramente in rilievo con largo impiego delle fonti. In Mesopotamia si vedevano pellegrini a Edessa e a Rusaga, presso il sepolcro di S. Sergio. Nell'Asia Minore erano celebri le reliquie dei 40 Martiri di Sebaste venerate a Cesarea, il sepolcro di S. Tecla a Seleucia nell'Isauria, il culto di S. Teodoro a Eucaita, quello degli

angeli a Chonai, la città di Efeso con la tradizione della Madonna e di S. Giovanni Evangelista e Calcedonia con la sua magnifica basilica di S. Eufemia. Il quadro avrebbe potuto essere completato alludendo ai pellegrinaggi fatti al santuario di S. Oreste sul Tarso ricordati da S. Gregorio Nazianzeno. L'Egitto vantava l'immensa chiesa di San Mena e più tardi Menuthis presso Alessandria. Molto venerata a Costantinopoli la chiesa dei SS. Cosma e Damiano e a Tessalonica quella di S. Demetrio.

L'opera del Kötting, frutto di lungo e approfondito studio, sarà utilissima per la storia generale della Chiesa e singolarmente per quella della pietà popolare.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. In Verbindung mit F. J. Dölger und H. Lietzmann und unter besonderer Mitwirkung von J. H. Waszink und L. Wenger herausgegeben von Th. Klauser. Lieferungen 3-8, Leipzig 1942-1950.

Abbiamo dato notizia dei due primi fascicoli di questo utile Dizionario il quale ha ripreso ugualmente la sua vita dopo le tristi vicende della guerra. Manteniamo il giudizio generale allora pronunciato sui primi quaderni per farlo estensivo a quelli finora ricevuti. La selezione delle voci e il loro metodico e sobrio sviluppo che distingue nettamente il lato profano e il lato religioso del soggetto merita ogni lode. Vorrei però fare qualche riserva su voci prettamente teologiche, come « Arianer », di cui si vuol dare in uno spazio troppo ristretto una sintesi completa. Sarebbe stato meglio ometterla poichè appena se ne rileva la sua interferenza con l'antichità profana. Anche nel trattare dei grandi scrittori come « Athanasios » « Augustinus » non era il caso, data la natura del lessico, di voler fare un compendio come usano farlo le patrologie.

Segnaliamo alcune delle voci particolarmente interessanti: Altar, Anaphora (Baumstark), Anathema, Antiochia am Orontes, Apatheia, Apokatastasis, Apophthegma, Archiv, Asche, Asebieprozesse, Asylrecht, Aufklärung, Augensalbe, Augurium, Azyma, Baldachin, Baptisterium, Bardesanes, Basilika.

Si capisce che trattandosi di un lessico in cui collaborano cattolici e acattolici, le voci che toccano questioni dommatiche o semplicemente patrologiche vanno soggette a giudizi diversi. Così mentre Agostino viene esemplarmente presentato da Dom Capelle, l'Atanasio tracciato dalla penna troppo fredda del compianto G. Gentz ci fa un'impressione piuttosto penosa. Il vescovo di Alessandria (perchè chiamarlo patriarca ?) ci viene incontro come un uomo che ha confuso e fuso la politica con la teologia inducendo i suoi avversari semiariani alla stessa fusione, un uomo attento alla sua « Machtpolitik », che per non aver accettato la dottrina delle tre ipostasi ostacolò

l'unione, desideroso di assicurare il potere del « patriarcato » (sic) alessandrino con la missione di S. Frumenzio in Etiopia ecc. Più povera e degna di frequentissime riserve è la voce « Arianer » dovuta allo stesso autore. Egli sostiene la riabilitazione di Ario nel 327, afferma che il racconto di S. Atanasio sulla morte dell'eresiarca è tendenzioso, attribuisce agli Origenisti (!) la condanna dell'*omousios* fatta nel concilio antiocheno del 267 e sembra fare sua l'opinione di Lietzmann, che cioè l'omousios introdotto nel simbolo niceno per volontà dell'imperatore Costantino è « ein Zeichen der Feindschaft gegenüber der Wissenschaft, die in den Bahnen des Origenes dachte » (pag. 644). Invece è vero che Origene ha adoperato l'*omousios* (cfr. I. Ortiz de Urbina, *El símbolo niceno*, Madrid 1947 pp. 189-91). Del resto non è dimostrato che la formula μία φύσις τρεῖς ὑποστάσεις (p. 649) sia dovuta ai semiariani del concilio antiocheno del 341.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Ivan Kologrivof, *Le Verbe de Vie* (Collection « Renaissance et Tradition »). Bruges 1951, xvii + 260 pag.

Revenu à la pratique chrétienne, devenu ensuite prêtre et jésuite, l'auteur russe de cet ouvrage découvre à ses lecteurs occidentaux des « pensées orientales », comme il dit, sur le dogme fondamental de notre religion. Avec une puissance d'esprit peu commune et dans un style vigoureux aux expressions fortes il expose successivement les différentes phases dans l'actualisation du plan divin de l'Incarnation et de la Rédemption, insistant surtout sur la transformation que une prise de conscience plus profonde de cette grande et unique réalité qu'est le Verbe Incarné opère nécessairement dans les âmes. Il traite les questions les plus ardues, comme celles de la création, du péché originel, de l'union hypostatique, de l'agonie de Notre-Seigneur, sans masquer leurs obscurités, mais toujours dans la vision que donnent une foi intense à l'amour infini de Dieu et une confiance inébranlable dans l'Eglise du Christ. Une des caractéristiques du livre est dans les innombrables citations qui renouvellent continuellement l'attention du lecteur et prouve chez l'auteur un art consommé d'enchasser les pensées d'autrui dans ses propres développements. Elles sont empruntées à la Sainte Ecriture, aux Pères de l'Eglise parmi lesquels s. Cyrille d'Alexandrie et s. Irénée reviennent plus souvent, aux mystiques avec une préférence pour Maître Eckhart, à la liturgie byzantine, à nombre de théologiens catholiques, modernes, français surtout, et aux auteurs russes suivants: Dostoievskij, Vl. Soloviev, N. Arseniev, Karsavin, S. Boulgakov, N. Berdiaev, J. Kirejevskij, Théophane, évêque de Tambov, le métropolite Philarète, N. Malinovskij, Maxime Gorkij.

Selon le dessein de l'auteur, cet ouvrage est un témoignage, mais il est aussi un traité de théologie vécue, un livre de profonde spiritualité et une apologie du meilleur aloi. A. Raes S. I.

Ludolf MÜLLER, *Solovjev und der Protestantismus*, mit einem Anhang *V. S. Solovjev und das Judentum.* Nachwort von Wladimir SZYLKARSKI, Bonn. Verlag Herder Freiburg 1951, S. 182.

In der vorliegenden Studie wird das innere Verhältnis Solovjevs zum Protestantismus dargelegt. In einem ersten Kapitel untersucht M. die Frage nacheinander in den einzelnen Lebensabschnitten Solovjevs. Ausser der Jugendzeit unterscheidet er 5 Perioden: 1. die antirömische (bis 1881); 2. eine Übergangsperiode (1882); 3. die universalkirchliche Periode (1883); 4. die anti-orthodoxe (1884-1888); 5. die des Bekenntnisses zur « Religion des Heiligen Geistes » (1889-1900). Das zweite Kapitel ist dem Thema « Schelling und Solovjev » gewidmet.

Im Nachwort « Solovjev und die Una Sancta der Zukunft » versucht W. Szylkarski vom katholischen Standpunkt aus an den Untersuchungen L. Müllers Kritik zu üben und in einigen wichtigen Punkten die Berechtigung seiner Ergebnisse zu bestreiten.

Wenn Solovjev ein Christentum anstrebte, das die positiven Werte aller drei grossen christlichen Konfessionen in sich aufnähme, wenn er insbesondere an den Protestantismus nicht nur von aussen herantrat, sondern ihn gleichsam von innen her erlebte, dann ist ersichtlich, – da der Protestantismus dem Katholizismus entgegengesetzt ist, – dass die Fragestellung des Verfassers ihre Kehrseite hat. Mit anderen Worten, wenn Solovjev sich im Verlauf der Jahre innerlich immer mehr dem Protestantismus näherte, so entsteht mit Recht die Frage nach der Echtheit seiner katholischen Überzeugung. In der Tat hat der V. auch anschliessend das früher u. a. von Johannes Mastyl'ak gestellte Thema « Fuitne V. Soloviev catholicus ? » (Rom 1942) behandelt (« War Solovjev katholisch ? » Evangelische Theologie, München, Juli 1951 S. 46-48). Er kommt zum Ergebnis, dass S. am Ende seines Lebens « orthodox-katholisch in seiner Glaubenslehre » gewesen sei, « protestantisch in seinem Kirchenbegriff und römisch-katholisch im Glauben, dass Rom das gesetzliche und traditionelle Zentrum der christlichen Welt sei, an das sich die Christenheit der Welt anschliessen müsse nach Massgabe dessen, was jedem einzelnen sein Gewissen sagt » (91-92). M. zufolge hat Solovjev die Unzulänglichkeit jeder Konfession durchlebt. « Aus tiefer christlicher Frömmigkeit, einem reinen Kirchenbegriff und einem dialektischen Geschichtsverständnis entsteht bei Solovjev eine subjektive Religiosität von christlich-ökumenischem Charakter, die hinausgewachsen ist über die von ihm vorgefundenen objektiven religiösen Gebilde » (92). Allerdings habe Solovjev den Bruch zwischen Individuum und Religionsgemeinschaft vermieden, « weil er sich über alles Trennende hinweg der Einheit des Geistes bewusst war, und weil er, trotz der scharfen *Unterscheidung* von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, die beiden doch nicht trennte » (92).

Dies allgemeine Ergebnis sucht M. durch die Untersuchungen des zweiten Kapitels zu bestätigen. Was W. Szylkarski schon 1932

(« Solowjews Philosophie der Alleinheit » S. 435 ff.) u. a. als « nächste Aufgaben der Solowjewforschung » bezeichnete, d. h. die Abhängigkeit Solovjevs vom späteren Schelling zu untersuchen, hat hier der V. durchgeführt, ist allerdings dabei im Gegensatz zur Vermutung Szylkarskis zum Schluss gekommen, dass diese Abhängigkeit ausserordentlich stark ist. M. hat unseres Erachtens seine These auch bewiesen. Der ganze Aufriss der Systeme beider Philosophen ist ähnlich. Die Ähnlichkeit zeigt sich in der Erkenntnistheorie, in der Lehre von der menschlichen Gotteserkenntnis. Weitgehende Übereinstimmung herrscht in der Auffassung von der Stellung des Menschen im Universum, in der Christologie, in der Lehre vom Bösen, vom Ziel der Geschichte, usw. Von Schelling inspiriert erscheint die Darstellung der drei grossen christlichen Konfessionen in repräsentativen Vertretern (119 ff. Vgl. unsere Feststellung in « Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew », Rom 1938, S. 189 ff.: Drei Prinzipien in der Kirche), wie man sie aus Solovjevs « Erzählung vom Antichrist » kennt.

Dem eigentlichen inneren Anliegen der Theosophie Schellings und Solovjevs steht M. durchaus positiv gegenüber (122-123), wobei er allerdings z. T. wie Solovjev die Prinzipien der katholischen Exegese und Theologie missversteht (vgl. 109; 141).

Die gewissenhaften und eingehenden Untersuchungen des Verfassers verdienen nicht nur Anerkennung, sondern auch Beachtung. Nach unserer Meinung muss sich mit ihnen jeder auseinandersetzen, und zwar im einzelnen, der zur Frage nach Solovjevs Stellung zu den drei grossen christlichen Konfessionen etwas Neues, die Forschung Förderndes beitragen will.

Eines wird hier deutlich, dass sich manchmal die vielen verschiedenen Äusserungen Solovjevs nicht leicht oder vielleicht überhaupt nicht auf einen Nenner bringen lassen. Bisweilen sind sie mit der katholischen Lehre vereinbar, bisweilen nur schwer, in einigen Fällen überhaupt nicht. Da aber Solovjev dennoch die katholische Glaubenslehre angenommen und auch bis zum Tode nicht ausdrücklich widerrufen hat, da er das Papsttum als gottgewolltes und traditionelles Zentrum anerkannt hat, so entsteht die schwierige Frage, wie diese Unausgeglichenheiten und Widersprüche zu erklären sind. Selbstverständlich muss alles für unsere Frage wichtige Material herbeigezogen, kritisch gesichtet und gegeneinander abgewogen werden: Stellen aus Solovjevs publizistischen, politischen, wissenschaftlichen Abhandlungen, seine Briefe, seine Gedichte und nicht zuletzt seine mündlichen Äusserungen. Bei der Fülle der z. T. einander entgegenstehenden Behauptungen ist man nun auf Vermutungen, Konjekturen, Hypothesen angewiesen, um hinter das letzte Geheimnis der Überzeugung und Absicht Solovjevs zu gelangen.

Im vollen Bewusstsein der Gefahr, Solovjev auf die eigene Seite herüberziehen (vgl. das Vorwort S. 5-6), und so vielleicht vorhandene Widersprüche in den Ideen und im Verhalten des russischen Philosophen gewaltsam beseitigen zu wollen, ist der V. an seine Aufgabe

herangegangen. Ohne Zweifel hat er sich um grösste Sachlichkeit bemüht und versucht, die erwähnten Klippen zu vermeiden, was ihm unseres Erachtens, aufs Ganze gesehen, auch gelungen ist.

Er hat erwiesen, dass Solovjevs Ideen über die drei christlichen Bekenntnisse nicht widerspruchsfrei sind und dass seine Stellung zu den drei christlichen Bekenntnissen nicht eindeutig klar ist, dass bei jeder Hypothese, die versucht, ihn ausschliesslich auf die eine der drei Seiten zu ziehen, ernste Schwierigkeiten bleiben. Er hat auch erwiesen, dass eine ganze Reihe von Aussprüchen oder Stellen aus den Werken Solovjevs derart sind, dass sie vom katholischen Standpunkt aus zu mehr oder weniger ernsten Bedenken Anlass geben müssen (vgl. Anm. 12, S. 135-136, dazu unsere, sich in der gleichen Richtung bewegenden Untersuchungen: « Vladimiro Soloviev ed il Cattolicesimo », Humanitas, Brescia, 1950, Num. 7, S. 655-661; « Vladimiro Soloviev e i tre principî nella Chiesa », La Civiltà Cattolica, Roma, 1. Juli 1950, S. 37-52). Hierher gehören vor allem der Mangel an einem präzisen Glaubens- und Autoritätsbegriff (vgl. 64), die immerhin noch bleibende Unklarheit über das Verhältnis der beiden Aspekte der Kirche, der sichtbaren und der unsichtbaren (vgl. Anm. 20. S. 139); ferner Solovjevs Gnoseologie, seine negative Haltung gegenüber einer rationalen Gotteserkenntnis, die Behauptung, Gott könne nur aus der Erfahrung erkannt werden (101) und, im scheinbaren Gegensatz dazu, seine oft rationalistisch anmutenden Spekulationen über die Geheimnisse der Offenbarung (all dies im Gegensatz zur Glaubensentscheidung des Vatikanums. Denz. 1801-20, ein Gegensatz, der aber unserm Denker kaum voll zum Bewusstsein gekommen sein mag), seine Sophiaspekulation und die mit ihr zusammenhängende Ablehnung einer creatio ex nihilo. (Doch liesse sich wahrscheinlich bei genauerer Prüfung der Gründe, aus denen Solovjev eine rationale Gotteserkenntnis, die Schöpfung aus dem Nichts, usw. ablehnte, zeigen, dass diese Ablehnung wenigstens zum Teil aus einem Missverständnis und nicht zuletzt aus dem Mangel an scholastischer Bildung hervorging.)

Im einzelnen möchten wir jedoch zu den Ergebnissen des Verfassers folgende Einschränkungen machen:

Es müsste noch genauer untersucht werden, ob Solovjev wirklich der Auffassung war, dass durch die grossen Glaubensspaltungen die wesentliche Einheit der Kirche verlorenging (vgl. z. B. 48) — was doch darauf hinausliefe, dass « die Pforten der Hölle die Kirche überwältigen » könnten.

Obschon wir nicht leugnen, dass sich Gründe für eine « Periode des Bekenntnisses zur ' Religion des Heiligen Geistes ' (1889-1900) » (60 ff.) geltend machen lassen, scheinen uns aber auch andere und vielleicht noch wichtigere Gründe dagegen zu sprechen. Wenn auch « das Jahr 1896 mit seinem sogenannten ' Übertritt ' zum Katholizismus » dem V. zufolge keinen « Einschnitt » bedeutet (60), so fällt es doch in diese « Periode des Hl. Geistes » und steht im Gegensatz zu ihr; und es lassen sich noch manche Gründe anführen, die zeigen, dass dieser Schritt, den Solovjev durchaus nicht leichtfertig und nur

nach Überwindung grossen inneren Widerstrebens vollzog, eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hat für die Feststellung seiner Absicht und seiner tatsächlichen Unterordnung unter Rom (wie unter anderem in einem römischen Archiv aufbewahrte Dokumente, die allerdings gegenwärtig noch unzugänglich sind, beweisen).

Wenn wirklich Solovjevs « Kritik des katholischen autoritativ-hierarchisch-institutionellen Kirchenbegriffes » im Grunde einen « Protest gegen die institutionelle Kirche » (63; 62 ff.; 68 ff.; Anm. 17, S. 137 f.) schlechthin bedeutet, ohne dass in seinem Sinne genauer zu unterscheiden wäre zwischen Kirche als göttlicher Stiftung und Kirche in der Hand von Menschen, dann lässt sich nicht verstehen, warum Solovjev schliesslich doch die institutionelle Kirche durch einen förmlichen Akt anerkannte. Wie Solovjev nach dem V. einen Unterschied macht zwischen Traditionalismus (81) und « altem traditionellen Christentum » (82), von dem er den Protestantismus auch in der letzten Periode unterscheidet, ebenso weist doch wohl trotz der scheinbar protestantischen Ablehnung der signa Ecclesiae (76-77) die Betonung solcher signa in Verbindung mit der Tradition, Einheit, Apostolizität und Katholizität der Kirche, und das wieder im Gegensatz zum Protestantismus (82), darauf hin, dass Solovjev die Kirche als göttliche Stiftung, als Institution niemals abgelehnt hat. Heisst das nicht im Grunde dasselbe, was auch M. zugibt, dass nämlich für Solovjev trotz aller Kritik « Rom das gesetzliche und traditionelle Zentrum der christlichen Welt » (92) blieb ?

Hier liegt unseres Erachtens auch die Berechtigung der im Nachwort von W. Szylkarski vorgebrachten Bedenken, die aber leider zu sehr im allgemeinen stecken bleiben, um durchwegs zu überzeugen. Szylkarski selbst gibt zu, die von Dr. Müller aufgeworfenen Fragen nur flüchtig behandelt zu haben (178 Anm.). Dazu kommt, dass die von Sz. vorangestellten Aussprüche Th. Steinbüchels (von den drei Prinzipien in der Ökumene) und Solovjevs (über den Unterschied von Papsttum und Papismus) (146) auch inhaltlich Anlass zu Missverständnissen geben können und vom katholischen Standpunkt aus genauer zu analysieren wären. In den von Szylkarski zustimmend zitierten Aussprüchen Solovjevs über den « Papismus » (151 ff.) findet sich auch eine Reihe von schematisierenden (vgl. 163) Übertreibungen und Ungenauigkeiten, die ein Katholik kaum ohne weiteres annehmen kann. So entspricht der zu allgemeine Hinweis auf die Latinisierungsversuche der Päpste Nikolaus' III. und Urbans V. (152-153) im einzelnen nicht der historischen Wirklichkeit, die weit verschlungener und komplizierter ist.

Abschliessend möchten wir bemerken: Zwar leugnen wir nicht die Unausgeglichenheiten und Widersprüche der Synthese Solovjevs (vgl. 163); man denke nur an das Nebeneinander von Teil I-II und Teil III in « La Russie et l'Église universelle », d. h. an den Gegensatz zwischen Anerkennung des Papsttums in seiner konkreten Gestalt und der Sophiaspekulation mit ihrem zur katholischen Lehre im Widerspruch stehenden gnoseologischen Unterbau. Dies hindert

uns aber keineswegs, im Einklang mit L. Müller und W. Szylkarski Solovjev für einen ganz bedeutenden, auch systematischen Denker zu halten.

B. SCHULTZE S. J.

Basilius ZENKOWSKY, Professor am Russisch-Orthodoxen Theologischen Institut in Paris, *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche, Grundlagen der orthodoxen Anthropologie* (Übersetzt aus dem Russischen), Evangelisches Verlagswerk Stuttgart 1951, Seiten 68.

Das Hauptanliegen des Verfassers dieses persönlichen, inhaltsreichen und anregenden Büchleins besteht darin, mehr intuitiv, erlebnis- und erfahrungsmässig als abstrakt oder durch theologische Spekulationen das eigentlich Persönliche, das innerste Geheimnis der menschlichen Persönlichkeit zu erfassen und zu ergründen, wie man «das Gottesbild in jedem Menschen leuchten sehen» könne (11). Nach seiner Auffassung geschieht dies innerhalb der Kirche, besonders im Ostererlebnis. Es gehe hier um eine der «grundlegenden Intuitionen der orthodoxen Anthropologie», die «nicht von der Einsicht der theologisierenden Vernunft» abhänge (11).

Z. betont, dass er einerseits der theologischen und kirchlichen Tradition treu bleibe, anderseits sich aber gezwungen sehe, «in einer Reihe von Punkten Formeln aufzustellen, die die Tradition nicht kennt oder die in ihr nur angedeutet werden», da in der «orthodoxen Theologie» noch keine ausgearbeitete Anthropologie existiere (14).

Der Reihe nach behandelt Z. nun (vgl. die Zusammenfassung 68) das Geheimnis des Menschen in seiner Struktur (d. h. als Bild Gottes, in seiner Beziehung zur Umwelt, in seiner durch den Körper bedingten Abhängigkeit vom Kosmos), in der Dynamik seines Lebens (Sünde und Freiheit), vor allem in seiner ihm durch Gott gestellten Aufgabe: im Tragen seines Kreuzes, das Teilnahme an der Erlösung und Verklärung bedeutet.

Vor allem sucht Z. festzustellen, was Persönlichkeit ist. Diese lässt sich nach seiner Meinung nicht herstellen oder ableiten (24). Für ihn ist «die Natur bei allen Menschen gleich und sogar wesenseins; aber jeder Mensch hat seine eigene, ganz besondere Persönlichkeit» (24-25). So glaubt er sich im Recht, das Moment der Persönlichkeit von der geistigen Sphäre im Menschen zu trennen und sogar von Wechselwirkung und Gegensatz zwischen Persönlichkeit und Natur zu sprechen. Diese Gegenüberstellung, dieser Kampf der Person mit der Natur sei eine Folge des Sündenfalles: «Durch die Sünde wurde *die Natur des Menschen verderbt*, das Wesen des Menschen *unvermeidlich* so verändert, dass *Persönlichkeit und Natur in Gegensatz* zueinander gerieten» (25). Durch eine solche Unterscheidung glaubt der V. dann die Sünde nur auf die Natur des Menschen beziehen zu können, ohne dass durch die Sünde das Moment der Persönlichkeit, das

Gottesbild berührt würde (25). Durch die Sünde erweist sich zwar die geistige Natur des Menschen als verderbt, « während die ' Persönlichkeit ' nicht verderbt ist: sie kann unterdrückt und unterjocht, geschwächt und beeinträchtigt werden, sie bleibt aber unverdorben » (26). In dieser seiner Anthropologie schliesst sich Z. eng an V. Nesmelov an (29), wie in seiner Lehre über die Sobornost' an Chomjakov.

Die richtige Beziehung zur Umwelt erlangt nach Z. « der Mensch in der Kirche » (30f.). In der Kirche geht gleichsam die Undurchsichtigkeit der Menschen als Folge der Sünde verloren. Nur die kirchliche, nicht die individuelle Vernunft ist unfehlbar. Daher muss der Mensch seine Freiheit, sein Gewissen und seine Wahrheit am kirchlichen Massstab messen. Nicht der göttliche Logos, sondern die Kirche ist Subjekt der transzendentalen Funktionen im Menschen (39). Die individuelle Vernunft wird zur kirchlichen nur durch die Kraft der Gnade. Die metaphysische Stabilität der Persönlichkeit liegt also nicht in dieser selbst, sondern « in ihrem Eingeschlossensein in der Kirche » (40). Der metaphysische Pluralismus ist eine Irrlehre. Die Persönlichkeit ist nämlich von der Kirche untrennbar. Ausserhalb der Kirche kann die Persönlichkeit nicht in ein unmittelbares Verhältnis zu Gott treten (41). Die christliche Anthropologie muss statt der Idee der « Wesensgleichheit » die Idee der « Wesenseinheit » herausstellen (42-43). Die Behauptung: die Persönlichkeit sei Trägerin der Eigenart des Menschen, die Natur Trägerin der bei allen gleichen Wesenheit, wird aber von Z. sogleich wieder eingeschränkt (43, Anm. 2). Auch der Sündenfall als Sündenfall aller kann nur in der Annahme unserer metaphysischen Einheit mit Adam verstanden werden (44). Wie auf Paulus (z. B. Röm. 5, 12-19), so beruft sich Z. hier auf Athanasius und Gregor von Nyssa und aus unserer Zeit auf den Metropoliten Antonius (Chrapowitzky) (45-46) und S. Bulgakoff, mit dem er von der « Allmenschlichkeit eines jeden Menschen » redet (47).

Anschliessend beschäftigt sich Z. mit dem Problem des menschlichen Körpers; er betont, dass dieser zum Wesen des Menschen gehöre, dass nach den hl. Vätern der Körper den ontologischen Vorrang vor den Engeln darstelle (48).

Der Sinn des Bösen liegt nach Z. darin, dass sich der Mensch in Freiheit für oder wider Gott entscheiden müsse (54). Doch besitzen wir gegenwärtig die Gabe der Freiheit nur in und mit der Kirche (57). Zwei dynamische Zentren, das der Sündhaftigkeit und das der guten Energien (58-59) verursachen im Menschen den inneren Kampf. Zum Abschluss wird die Bedeutung des hl. Kreuzes im Leben des Menschen gezeigt (61-68).

Zur Kritik: Mit der vom V. gewählten Methode hängt eine gewisse Unausgeglichenheit zusammen; so hat « theologisch » für ihn bisweilen ein positives Vorzeichen (z. B. 11; 14; 23 ff.), gewöhnlich aber — im Gegensatz zu « intuitiv » oder « erlebnismässig » — ein negatives. So erscheint die Persönlichkeit einerseits als unableitbar, nur erlebnismässig erfassbar, anderseits aber ist sie doch Gegenstand theologischer Spekulationen und

Bestimmungen des Verfassers — nach unserer Meinung ein Beweis dafür, dass die Persönlichkeit notwendig die geistige Sphäre in sich begreift, dass sich das Geistige nicht adäquat von der Persönlichkeit trennen, nicht aus ihrem Wesensbestand ausklammern lässt. Die vom V. vorgetragene Sobornost'-Lehre trägt den Charakter einer gewissen « Gemeinschaftsmystik ». Durch das Gemeinschaftserlebnis wird ohne Zweifel die Undurchsichtigkeit der Menschen in gewisser Weise aufgelockert (das kann auch nach unserer Meinung sowohl in der natürlichen wie in der Gnadenordnung geschehen); anderseits aber gibt der V. zu, dass die Wechselwirkung zwischen Persönlichkeit und Kirche sogar für unser Selbstbewusstsein verborgen bleibe (32). Es erhebt sich die Frage, wie dann der Einzelmensch die Kirche und die in ihr aufbewahrten Wahrheiten erkenne. Und ferner, wenn die Kirche das Subjekt der transzendentalen Funktionen im Menschen ist, wenn nur die kirchliche Vernunft unfehlbar ist und nicht der Einzelmensch selber, wie erkennt dann der nicht zur Kirche Gehörige die Wahrheit? Man sieht nicht, wie dazu ein nur « potentielles, unfruchtbares Eingeschlossensein in die Kirche » genügen könne (40 mit Anm. 2). — Das Dogma von Chalkedon (9, Anm. 1; 12; 24) darf nicht ohne weiteres von Christus auf die übrigen Menschen übertragen werden. Jedenfalls scheint uns der V. die Einheit der menschlichen Natur zu übersteigern. Wenn ohne Einschränkungen wahr wäre, dass « die Erbsünde die eine unteilbare Natur verdarb » (46), so ergäbe sich daraus, dass Christus, der ja auch diese eine Menschennatur besass, die verdorben sein soll, die Menschen durch sie wohl kaum erlösen konnte. Z. sieht eine gewisse Unklarheit in der Lehre des hl. Paulus über den menschlichen Körper, was sich auch in den Systemen der katholischen Dogmatik widerspiegele (50-51). Ist es nicht vielmehr so, dass eben diese verschiedenen Aussagen des hl. Paulus, die sich nach Z.s Meinung nicht auf einen Nenner bringen lassen, hindeuten auf die Unterscheidung von « justitia originalis », « status naturae lapsae » und « status naturae purae » ?.

Wo der V. gelegentlich auf die katholische Lehre und seinen Gegensatz zu ihr zu sprechen kommt (20 mit Anm.; 37 mit Anm.; 51) beruht dieser Gegensatz jedesmal auch auf Missverständnissen bezüglich des katholischen Standpunktes.

Der Versuch einer christlichen anthropologischen Synthese, die dabei gemachten Anstrengungen, die Auseinandersetzung mit anderen philosophischen und theologischen – auch protestantischen und katholischen – Auffassungen sind durchaus anzuerkennen. Insbesondere ist der V. darauf bedacht, die beiden Extreme eines Individualismus und Kollektivismus zu vermeiden und strebt eine organische Synthese von Persönlichkeit und Gemeinschaft, von Philosophie und Theologie an, wobei manch gute kritische Bemerkung gemacht wird (z. B. im Anschluss an und im Gegensatz zu Böhme, Bulgakov und Berdjaev: 55-56). Ausgezeichnet sind die sich an E. Brunner anlehnenden Erwägungen über « den wahren und den wirklichen Menschen » (12 ff.). Treffend sind die Bemerkungen über das Problem des « Jedermann » (34). Gut wird die russische antiindividualistische Philosophie in ihrer Lehre von der « ganzheitlichen, überindividuellen und gemeinschaftsbezogenen Natur des menschlichen Geistes » in den zeitgeschichtlichen Rahmen hineingestellt (33 ff.).

Kurz, ein anregendes, aber in vielem noch problematisches Büchlein.

Bernhard Schultze S. I.

Ascetica, mystica

E. Behr-Sigel, *Prière et Sainteté dans l'Eglise Russe*, Les Editions du Cerf (Collection Russie et Chrétienté), Paris 1950.

L'auteur nous est connu par la revue « Irénikon » qui nous a donné (en 1935-38) des extraits du livre présent. Nous ne pouvons que saluer maintenant sa parution. Jusqu'à présent rien, que nous sachions, n'a été publié en langue française sur ce thème. E. Behr-Sigel s'est inspirée de l'ouvrage russe du Prof. Fedotof (Les Saints de l'antique Russie) en le complétant par d'autres sources russes. L'auteur a eu l'idée particulièrement heureuse de donner au commencement de son étude un court aperçu sur ce qu'est la canonisation dans l'église orthodoxe. Ceci lui a permis de montrer dès le début ce qu'est « *extérieurement* » un saint selon la tradition orthodoxe et de saisir par là quelque chose de l'âme de la sainteté russe elle-même. L'auteur estime que le jugement des organes ecclésiastiques qui prononcent la canonisation n'est pas absolument infaillible, cette dernière ayant avant tout un but liturgique et pédagogique. Il serait peut-être opportun de faire ici la distinction admise dans l'Eglise romaine entre la canonisation proprement dite et la béatification. Dans le courant de son travail l'auteur distingue dans l'hagiographie russe plusieurs types essentiels de Saints. Tel sera celui des « *Strastoterpets* » – des souffrants (nous aurions préféré dire des Passionnistes ou Patients), des « *Yourodivi* » (ou Fou pour le Christ), et celui du « *Starets* ».

L'auteur avec raison estime le premier de ces types spécifiquement russe; le second présente en Russie des variantes notables par rapport à son modèle syro-byzantin; quant au troisième il incarne l'idéal russe du « Saint Moine ». En effet, l'élargissement de la notion de « paternité spirituelle » franchissant l'enceinte des monastères pour devenir un service rendu à une multitude de chrétiens vivant dans le monde « est caractéristique de la compréhension spécifiquement russe du rôle » du starets. Sa figure représente l'union en une seule personalité « d'une charité active au service du peuple chrétien et d'une vie intérieure intense » dont la profondeur mystique reste presque toujours cachée aux yeux des hommes. Ascèse et exercice des vertus évangéliques sont chez le starets des moyens ou des manifestations de ce qui est véritablement l'essence de sa vie intérieure, savoir de la prière et « avant tout de la prière ininterrompue », dite « Prière de Jésus ». Cette prière exprime à la fois son humilité et son aspiration à l'union totale avec le Christ par le don de la grâce du Saint-Esprit.

En affirmant que les éléments essentiels de la vie spirituelle du starets à son sommet comportent des visions lumineuses inondant l'âme de joie et dépouillant le corps de sa lourdeur, ainsi que des rencontres avec la Sainte Vierge et les Saints (p. 132), il semble que l'auteur estime le « *startchestvo* » comme une copie russe de l'*hésychasme*. Nous ferons des réserves sur ce point. Il en sera de même quant à

l'affirmation (p. 16) que « le seul dogme formulé en Orient depuis l'époque des grands Conciles est celui qui affirme le caractère divin des énergies divines ». Est-ce premièrement un vrai dogme ? Est-il tenu comme tel encore maintenant par l'ensemble des églises orientales ? Quant à l'église russe il est connu que depuis le XVIII[e] siècle *elle s'en détacha complètement.* En 1767 elle modifia radicalement l'office du dimanche de l'Orthodoxie et en effaça toute trace de palamisme. Et en agissant de la sorte elle n'a fait que se mettre d'accord avec l'ensemble de l'enseignement de ses théologiens, qui, depuis le XVII[e] siècle, ont adopté sur l'essence de Dieu, son opération et ses attributs les thèses des théologiens catholiques. Par contre nous sommes absolument d'accord avec l'auteur quand il parle de l'insuffisance des œuvres des romanciers russes pour faire connaître l'esprit religieux russe. Cet esprit, il faut le chercher dans les vies des saints qui « dans leur santé et leur robustesse expriment ce que le peuple russe portait (et porte, dirons-nous) en lui de plus profond ». Le Russe ne cherche pas seulement à comprendre théoriquement la vie, il veut la saisir en son essence morale et religieuse pour transfigurer à la lumière de cette connaissance le monde entier et lui-même. L'auteur a passé sous silence – et c'est dommage – le problème psychologique angoissant, peut-être d'ailleurs insoluble, sur l'absence parmi les Saints russes de figures féminines dans le genre de celles d'une Sainte Thérèse d'Avila, de Sainte Gertrude ou de Sainte Mechtilde. Des peu nombreuses Saintes russes on ne sait rien, ou bien ce qu'on croit savoir n'est que légende. L'auteur se trompe en disant que Julienne Lazarevskaja serait canonisée. Malgré que ça soit sur elle que nous avons le plus de témoignages et qu'elle soit vraiment digne de vénération, c'est justement elle qui n'a pas été élevée sur les autels.

Nous souhaitons vivement au livre de Madame E. Behr-Sigel le succès qu'il mérite.

I. K.

La prière de Jésus par un Moine de l'Eglise d'Orient, Sa genèse et son développement dans la tradition religieuse byzantino-slave, Collection Irénikon N. S. 4, Editions de Chevetogne, 1951, pag. 107, 40 f. belges.

Das vorliegende Büchlein enthält einige bereits 1947 in der Zeitschrift Irénikon veröffentlichte Aufsätze. Der Verfasser legt in klarer und anschaulicher Weise das Entstehen und die Entwicklung des Jesus-Gebetes im byzantinisch-slawischen Osten dar. Er schickt ein Kapitel über die Anrufung des Namens Jesu in der Hl. Schrift und in der patristischen Überlieferung voraus. Den Kern der Untersuchung bilden die Kapitel über das Jesus-Gebet im sinaitischen und athonitischen Hesychasmus, in der Epoche der Philokalie, in der Gegenwart. Als Abschluss folgen zwei kurze Anhänge, einer über die

psycho-physische Methode des Jesus-Gebetes, ein zweiter über die Anrufung des Namens Jesu im christlichen Westen.

Im allgemeinen ist die Darstellung gut abgerundet und sachlich. Der Verfasser vertritt einen gemässigten, durchaus annehmbaren Standpunkt, fern von jeder Mechanisierung und Einengung oder Verabsolutierung einer bestimmten Formel des Jesus-Gebetes oder äusserlicher, mit der eigentlichen Anrufung des Namens Jesu – und somit dem Wesen des Jesus-Gebetes – nicht notwendig verbundener Übungen oder Methoden. Ausserdem werden gelegentlich treffende Bemerkungen in die Untersuchung eingestreut.

Gut sind die Bemerkungen über die Verbindung des Jesus-Gebetes mit der Anrufung der Gottesmutter bei Maximus dem Kausakalyben (S. 48); gut die Bemerkungen über die geistige Freiheit, mit der die Wahl der Formel des Jesus-Gebetes zu treffen ist (68-69); gut die Begründung dafür, dass der Name Jesus allein genüge: weil nämlich Christus das Wort des Vaters schlechthin ist (69); gut ist auch die wertende Bemerkung über Gregorius Palamas, der sein Gebet unterbrach und zu diskutieren begann (54).

Zur Kritik lässt sich folgendes sagen:

Die Annahme (33-34), dass vielleicht Symeon der Neue Theologe und Gregorius Palamas mehr Einfluss auf die Auseinanderentwicklung der " östlichen und westlichen Mentalität " ausgeübt haben als ein Photius und Cärularius, müsste genauer untersucht werden.

Wenn (40) nach der « Methode » durch das Jesusgebet die « théorie, la contemplation fixe et sans déviation » erreicht werden soll und es dann anschliessend heisst: « Tout cela n'est pas hors de notre portée » und: « Le reste, tu l'apprendras avec l'aide de Dieu », so wird nicht klar, ob eine zerstreuungslose Beschauung Frucht des eigenen menschlichen Bemühens oder der göttlichen Gnade ist.

Ohne Zweifel hat es im Verlauf der palamitischen Kontroversen manche Missverständnisse gegeben, die ihren Grund in den verschiedenen östlichen und westlichen Denkformen, der verschiedenen « Mentalität » hatten (53-54). Wenn es aber, wie der Verf. meint, intellektuelle Kategorien gibt, die in anderen Kategorien schlechthin undenkbar und unausdrückbar sind, wie könnte dann die Kirche jemals Glaubenslehren formulieren oder Irrtümer verurteilen in Ausdrücken, die allen Gläubigen verständlich sind, also in einer Weise, die alle bindet ?

Der Verf. schreibt: « il importe de dissocier nettement la prière de Jésus de toute technique psycho-physiologique » (72). Wir dürfen aber mit Grund bezweifeln, ob die athonitischen Hesychasten vergangener Jahrhunderte einen solchen Satz unterschrieben hätten und ob ihn die griechischen und russischen Mönche unserer Tage unterschreiben würden. Berichtet doch der Verf. von ihnen, dass sie das Jesus-Gebet mit zahlreichen Metanien (griechisch μετάνοιαι, tiefe Verbeugungen, bzw. Fussfälle) verbinden (Anm., S. 69-71). Überhaupt wäre es nützlich gewesen, (zu 70 ff.) einige über die Methode im einzelnen handelnde Texte im Wortlaut anzuführen. Die Herausschälung des Wesentlichen und die immer deutlichere Scheidung zwischen Anrufung und Technik ist erst die Frucht jahrhundertelanger Erfahrung, nicht zuletzt auch das Ergebnis der eben doch zum Teil berechtigten Einwürfe der Gegner. Warum hat man immer mehr von der psycho-physischen Methode fallen lassen ? Wäre sie in allen Punkten berechtigt, so hätte man an ihr trotz allem Sturmlauf der Gegner festhalten müssen. Ich darf nicht meinen heutigen Standpunkt in dieser Frage zum Standpunkt der Palamiten früherer Jahrhunderte machen,

In diesem Zusammenhang scheinen uns die Ausführungen gegen Hausherr (73 ff.), dessen Schriften im allgemeinen mit Hochachtung zitiert und in vielem zugrundegelegt werden, zwar psychologisch verständlich, aber sachlich zum grossen Teil unberechtigt zu sein. H. hat sich im Verlauf eingehendster Studien zu einer immer objektiveren, soweit es möglich war, auch zu einer günstigeren Stellungnahme den Erscheinungsformen des hesychastischen Palamismus gegenüber durchgerungen, und das im Gegensatz zu manch anderem katholischen Forscher. Es geht also nicht an, seine Auffassung, die er im Jahre 1927 vertrat (u. a. handelt es sich nur um eine in Kleindruck gemachte Bemerkung) und die er selbst seit langem überholt hat, in den Text zu setzen und zu widerlegen, während nur in einer Anmerkung, die der Leser leicht übersieht, ein späteres Zitat aus dem Jahre 1937, bzw. schon 1935 gebracht wird. Wir stehen also vor dem seltsamen Phänomen, dass der Verf. Hausherr 1927 mit Hilfe von Hausherr 1937 bekämpft. Gerade H. hat schon im genannten Artikel von 1937 darauf hingewiesen, dass Theophanes der Klausner in seiner russischen Ausgabe der Dobrotoljubie eine radikale Scheidung zwischen Jesus-Gebet und psychophysischer Technik vorgenommen hat (vgl. S. 270-271 mit Verf. S. 80-81); auch der Hinweis auf Ignatius von Loyola findet sich bereits bei ihm (vgl. S. 272 mit Verf. S. 71 und 101). Der Verf. erklärt des weiteren entschieden: « Qu'on ne parle donc pas de procédé mécanique ou de 'moyen court' » (76). Nun lässt sich aber nicht bestreiten, dass die hesychastische Methode bei einigen Autoren in dieser Richtung abgeirrt ist. Der Verf. unterlässt es, auf das einzugehen, was hierüber bei Hausherr (im gleichen Artikel: *Or. Chr. Per.* 3, 1937, S. 264-266) an Zitaten beigebracht wird. Anderseits aber gibt er selber zu, dass man auf Athos zu starr an einer bestimmten Formel festhielt und in eigenartiger Weise auf der begleitenden Technik bestand (44-45; vgl. 70 und 80).

In den Angaben über den Namen-Jesu-Streit (85-89) finden sich einige Ungenauigkeiten. Hilarion war erst Mönch auf Athos, dann im Kaukasus; nicht umgekehrt. Das russische « iménoslavtsi » (Kann auch heissen : imjaslavtsy) wird mit « onomatolâtres » (« adorateurs du nom ») übersetzt statt mit « glorificateurs du nom »; den « onomatolâtres » entspricht der russische Ausdruck « imjabožniki ». Die neue Lehre wurde nicht vom Konstantinopler Patriarchen Joachim förmlich verurteilt, sondern erst von dessen Nachfolger Germanos. Aus dem, was der Verf. über Bulgakovs Stellung im Namen-Jesu-Streit berichtet, wird nicht klar, dass Bulgakov tatsächlich für jene eintrat, die der Verf. « onomatolâtres » (86), Bulgakov aber « glorificateurs du nom » (88) nennt. Ferner ist das Urteil über Bulgakovs Stellungnahme in der gegebenen Kontroverse unausgeglichen (vgl. 86 mit 89 Anm. 1 und Anm. 4).

Nicht erwähnt wird (zu S. 90-91 mit Anmerkungen) Georg WUNDERLE, *Zur Psychologie des hesychastischen Gebets, Das östliche Christentum*, Neue Folge, Heft 2, Zweite, erweiterte Auflage, Würzburg 1949. Wunderle legt seinen Untersuchungen das « Russische Pilgerleben » zugrunde, von dem 1949 auch eine Übersetzung ins Italienische (aus dem Französischen) von Divo BARSOTTI, Firenze, erschienen ist.

Aufs Ganze gesehen hat die vorliegende Studie das Verdienst, das Jesus-Gebet in seinem Werden und Wirken zusammenfassend dargelegt und in den geschichtlichen Rahmen hineingestellt zu haben. Wir stimmen mit dem Verf. besonders in der Auffassung überein, dass dieses Gebet in seinem Kern urchristlich und tiefchristlich ist und deshalb für die innere Einigung der getrennten Christen eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hat.

BERNHARD SCHULTZE S. J.

Carolus TRUHLAR S. I. in pontificia universitate Gregoriana theologiae professor, *De experientia mystica* (= Collectanea Spiritualia 3). Pontificia Universitas Gregoriana - Romae 1951. Pag. XVI + 252.

Utilem sane libellum, iis qui idem studium ulterius prosequi cupiant. Est enim veluti summula quaedam argumentorum ad experientiam mysticam pertinentium, non eorum tantum quae agi hucusque solita sunt ab aliis, sed quorumdam praeterea de quibus C. Truhlar iure merito disceptari debere existimat: utputa cap. V. Experientia mystica supernaturalis et magisterium Ecclesiae. Haec autem argumenta cum plurima sint, logica liquida limata serie exhibentur, imo nescio an identidem ita limata et ieiuna, ut ad ossa usque extenuatam diceres, exempli gratia in capite VII° ubi « Experientia mystica supernaturalis et Patres » septem pagellis absolvitur. Quanquam, mirifica ista breviloquentia non impedit quin C. T. etiam opiniones proprias enuntiet, ut in capite X° de Experientia mystica naturali, vel XI° de Contemplatione acquisita. Pergat igitur eadem via iuvenis magister, et curet ut aliquando, idque more naturae pedetentim, succrescant super ossa carnes.

I. H.

Iuridica

Code Oriental de procédure ecclésiastique. Traduction annotée par F. GALTIER S. I. Beyrouth 1951, pp. XXIV, 581.

Avec le *Motu proprio* « De Iudiciis » le Saint Père Pie XII a fait un don précieux aux églises orientales. Il leur a donné un code de procédure ecclésiastique sûr et clair, qui conserve bien des éléments du droit romain pendant de longs siècles familier aux chrétiens d'Orient. L'octroi d'un tel code de procédure est d'autant plus important que les Etats arabes du Proche-Orient, comme condition pour le libre exercice de la jurisdiction ecclésiastique, exigent actuellement la présentation de son code de procédure de la part de la communauté chrétienne. Il fallait cependant rendre accessible le *Motu proprio* et ses canons aux groupes catholiques du Proche-Orient, vu que la langue latine n'est pas à la portée de la majorité du clergé. Le R. P. Galtier s'en est chargé, et on doit dire avec un résultat très heureux. Sa version est claire et fidèle, mais son mérite ne s'arrête pas là. S'il n'a pas voulu écrire un commentaire proprement dit, comme lui-même l'explique dans l' Introduction (p. XVIII), ses explications sont très utiles pour une première introduction et elles aideront sans doute les étudiants et même les membres des curies épiscopales à pénétrer une discipline qui est particulièrement difficile.

E. HERMAN S. I.

Historica

Kenneth M. SETTON, *Catalan Domination of Athens 1311-1388*; Publication No. 50 of The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts (1948), IX, 302 pages with 21 pages of index and 8 illustrations.

This is the story of the ' Fortunate Army of the Franks ' or ' The Catalan Grand Company ' during the seven and a half decades in the middle of the XIVth century when it held Athens and the surrounding country. It had had a brilliant, if short, career in the Kingdom of Naples and in the service of the Byzantine Empire — too brilliant so that the emperor fearing for his territory had its commander treacherously murdered. On its way home the Band found that it could conquer central Greece and so it set up the Catalan State centred on Athens and by so doing made itself perhaps in part responsible for the fact that when, some six centuries later, I was in Thebes with two companions a small boy called derisively after us ' Francopapades '.

The account here given is a work of specialised scholarship. The last chapter on Sources indicates the width and depth of research that have gone to its compilation and the average critic, who has not spent as many years as the author in laying up stores of knowledge in this confined field, must conclude that this book weaves into a pattern all that so far is known on this particular subject. The 260 pages of narrative contain very much detailed information, though doubtless the author had to omit much more so as not to render his text totally unreadable.

As it is, this is not an easy book to read. That is due in part to the fact that it is a specialised study of a small subject that tries to convey all the useful information available. In part, however, it is also due to the author who on occasions casts back and forward to other events than those he is immediately narrating and often confuses rather than illuminates the mind of the reader. This is particularly true because such references usually deal with persons and, as so many people of pretty much the same name, each with his string of titles, are already found in the text, one gets rather lost among them. A few genealogical tables in an appendix would help to clarify the relationship of the leading characters, but they are not given. Another cause of distress to the reader is the punctuation: he is continually being pulled up by commas. Many of these are unavoidable because of the frequent lists of names and titles, but many could well have been omitted without the sense being in any way impaired. It is not that the author's sentences are too long: it is merely that they are over-punctuated for comfort, due in part to their construction. An example taken at random: ' The Patriarch, after 1314, commonly resided in Negroponte, under Venetian rule, and thus...

(p. 21). Finally, the book suffers because it has no map. As the scene of all this history is a comparatively small area of Greece, it would have been so easy to have added a clear map which would have been of enormous help to a better understanding of the text, and its omission is the more unintelligible, because in other respects the book is admirably produced.

All the above comment, it will have been observed, touches, not the substance of this study, but only its external presentation. The study itself deserves the highest praise for the richness of the sources from which it is drawn, the painstaking and detailed narrative, and the clear plan of exposition, all of them enriched by the obvious love of the author for his subject and for Greece.

J. GILL, S. J.

H. J. METTE, *Russische Geschichte vornehmlich des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bonn 1949, S. 245.

Diese Geschichte Russlands hat zwei Hauptabschnitte. Der erste behandelt « die Periode der Überfremdung », der zweite « die Diktatur des Proletariats ». Der erste Hauptabschnitt ist in zwei Unterabschnitte gegliedert. Er umfasst die « vorgeschichtliche Zeit » und die « moskowitische Zeit ». Der zweite Hauptabschnitt hat drei Unterabschnitte: « das Interregnum » (15.3.-6.11.1917), « die Regierung Lenins » (7.11.17-21.1.1924) und « die Regierung Stalins » (ab 21.1.1924). Dieser dritte Unterabschnitt hat drei Teile: « Das Leninsche Erbe », « die ersten drei Fünfjahrespläne », « der vaterländische Krieg ». Am Ende folgt als Anhang « die Verfassung des Sojus » und ein ausführliches Namenregister. Der zweite Hauptabschnitt, also die Zeit von 1917 - etwa 1949, umfasst mehr als die Hälfte des Buches, nämlich die Seiten 105-226.

An dem Buch ist sicher anzuerkennen die gute Ausstattung, die ihm der Verlag mit auf den Weg gegeben hat. Mehr noch als dies der grosse Fleiss, mit dem der Verfasser sein Material gesammelt hat. Ohne Zweifel hat er es auch in einer neuartigen Zusammenschau vorgelegt. Mehr als es gewöhnlich geschieht, hat er bis in die neuere Zeit den Einfluss byzantinischer sozialer Strukturen im ostslawischen Gebiet aufgezeigt. Er hat auch in leicht eingänglicher Form, wenn auch oft sehr stückwerkartig, die Entwicklung der geistigen und materiellen Kultur dargelegt. Dies ist ein besonders für die letzten 30 Jahre sehr dankeswertes Beginnen.

Das Buch hat aber doch, meines Erachtens, auch sehr grosse Fehler. Es ist vor allem ganz laizistisch geschrieben. Von Kirchengeschichte versteht der Verfasser nicht viel. Und dabei spielt doch gerade die Religion und die Kirche in der Geschichte der Ostslawen eine so überragende Rolle ! Das Buch stellt auch ohne Wertung und Kritik, fast nach Art eines umgestürzten Zettelkatologs, rein pragmatisch

ein Ereignis neben das andere. Geschichtsschreibung ist aber doch mehr als eine Aneinanderreihung von Tatsachen. Höchstens merkt man aus dem Buch eine ganz unberechtigte Überschätzung der Skandinavier heraus, eine ebenso unberechtigte Unterschätzung der Kirche als Einrichtung und zwar sowohl der orientalischen wie der katholischen Kirche, und eine Abneigung gegen Byzanz, dies aber mehr aus der Art wie das Buch geschrieben ist als aus klaren Worten, die es etwa enthielte.

Dabei hat der Verfasser noch einige persönliche Eigenheiten, welche die Lesung seines Buches unnötig erschweren. Die frühen normannischen Fürsten der Kiewer Epoche, nennt er nie mit der bei den Ostslawen und allen bisherigen Geschichtsschreibern gebräuchlichen slawisierten Form (diese steht jedesmal in der Anmerkung), sondern gesucht « nordgermanisch », also etwa: Hrörekr -- Rurik, Höskuldr -- Askold, Waldemar -- Wladimir. Er erklärt auch ganz regelmässig, aber unbegreiflich, die späteren slawischen Patronymika, also etwa: « Nikita Romanow » in der Anmerkung mit: griechisch: Niketas, Sohn des Romanos. u. s. f. Manchmal wird er fast beleidigend, so z. B. wenn er im Text Katharina I. bezeichnet als: der Kaiserin Elisabeth « Mutter Marfa, (unter dem Namen Katharina [russ. Jekaterinja] I.) » Kaiserin. Den byzantinischen Kaiser nennt er einen dominus, den russischen Kaiser bald einen Cäsar (wohl Zar), bald einen « djespot », den König von Polen einen Carolus (wohl król), das schwedische Reich unter Karl XII. ein « Dominat ». Statt Biron schreibt er « Bühren », der hl. Paulus ist ihm ein « Apostel » in Anführungszeichen, den sowjetrussischen Minister Sinonjew nennt er ohne weitere Kennzeichnung « Finkelstein » u. s. f. Diese wenigen Beispiele zeigen schon die Eigenwilligkeit des Verfassers bei der Wahl seiner Ausdrücke.

Es ist interessant *ein* solches Buch zu lesen, man möchte dem Verfasser, der unstreitig über ein grosses Wissen verfügt, aber doch wünschen, dass er seine kommenden Werke mehr der unter Historikern gebräuchlichen Form anpasse.

A. M. Ammann S. I.

A. Ziegler, *Der Slawenapostel Methodius im Schwabenlande*. Separatabdruck aus *Dillingen und Schwaben*. Festschrift zur Vierhundertjahrfeier der Universität Dillingen a. d. Donau 1949, S. 169-189.

Die slawische Methodiusvita berichtet ganz kurz in den Kap. IX-X, dass der Feind des mährischen Königs und seine Bischöfe den hl. Methodius wegen seiner Lehrtätigkeit auf « ihrem » Gebiete vor ihr Gericht zogen und « *nach Schwaben schickten und ihn zweieinhalb Jahre dort hielten* », bis er von dem « Apostolicus » befreit wurde. Aus anderen Quellen weiss man, dass dieses Gericht wirklich im Herbst 870 vor König Ludwig dem Deutschen stattfand und dass der

Erzbischof von Salzburg Adalwin und die Bischöfe Ermanrich von Passau und Anno von Freising dabei den neuen pannonisch-mährischen Erzbischof und päpstlichen Legaten Methodius tatsächlich unwürdig behandelten und unkanonisch in die Verbannung schickten. Sie wurden deswegen von dem neuen Papst Johannes VIII. im J. 873 schwer bestraft. Was den Ort der Gefangenschaft des hl. Methodius betrifft, der nur in der Methodiusvita ganz allgemein angedeutet ist, wurden mehrere Vermutungen ausgesprochen: für Freising treten ein, neben der dortigen Lokaltradition, z. B. J. Aufhauser, Hauck, Brückner; für irgend ein Kloster der Diözese Passau (Niederaltaich ?) Heuwieser, Grivec; Dvorník deutet das Schwaben der Quelle in Bayern um, Teodorov-Balan und H. Schaeder bleiben unentschieden: Schwaben oder Bayern ! Ziegler, nach einer musterhaft durchgeführten methodologisch-psychologischen Analyse der erhaltenen päpstlichen Briefe und richtigen Deutung anderer Quellen, beweist, dass Methodius nicht nach Bayern sondern ins *Schwabenland* « sensu stricto » verbannt und wahrscheinlich *im Kloster Ellwangen* festgehalten wurde, dessen Mönch und vielleicht auch Abt der Bischof Ermanrich früher war. Ermanrich wird nämlich als Hauptschuldiger von Johann VIII. geschildert und bestraft. Bemerkenswert ist die tiefsinnige Beobachtung Zieglers, dass die Ursache der Heftigkeit, mit der Ermanrich gegen Methodius auftrat, wahrscheinlich in der Erinnerung an seine ergebnislose Missionsreise nach Bulgarien im J. 866 zu suchen ist. « Es wäre nicht zu verwundern, wenn Ermanrich seitdem einen Groll gegen Orientalen und gegen römische Gesandte in sich getragen hätte ». – Dieser vortreffliche Aufsatz Zieglers ist ein guter Beitrag zur Bekräftigung des historischen Wertes der Vita Methodii und zum tieferen Verständnis der religiös-politischen Spannung, die durch die Tätigkeit der hl. Cyrillus und Methodius im Donauraum hervorgerufen wurde.

S. Sakač S. I.

Archimandrite Spiridon, *Mes Missions en Sibérie,* (Souvenirs d'un Moine Orthodoxe Russe). Introduction et traduction de Pierre Pascal. Les Editions du Cerf (Collection Russie et Chrétienté) Paris 1950. 156 pages.

Monsieur Pierre Pascal nous a déjà donné une magistrale étude sur la crise religieuse du XVII^a^ siècle en Russie suivie d'une traduction de l'autobiographie de l'archiprêtre Avvakum. Ces deux ouvrages démontraient une compréhension de la mentalité russe et une possession de la langue russe populaire étonnantes chez un étranger. Voici maintenant, faite par le même auteur, une traduction d'un écrit paru en 1917 dans une revue russe. Il s'agit des souvenirs d'un prédicateur des missions en Sibérie. Monsieur Pascal nous dit dans la préface que ce récit « l'enchanta ». Et pour cause: le texte est un tableau du folklore russe et le traducteur a su lui garder en français sa saveur. Outre son intérêt folklorique le récit présente un document

psychologique de premier ordre. En effet, le contenu dépasse de beaucoup son titre. Il s'agit d'un éveil religieux, d'un enfant du peuple russe, de son passage dans un monastère, de son pèlerinage et de son apostolat parmi les forçats de Sibérie. C'est l'âme d'un Russe d'avant la révolution avec toute la complexité de sa vie religieuse qui revit devant nous. Le narrateur ayant, comme missionnaire et aumônier, parcouru les bagnes et connu les détenus, soit de droit commun soit politiques, a su mériter leur confiance et leur amour. La plupart de ses récits tend à nous faire connaître le drame de la conscience religieuse vécu par les forçats russes. Avouons-le, le tableau de leur vie spirituelle nous surprend par sa richesse. Si Dostojevskij dans ses « Mémoires de la Maison des Morts » a soulevé un coin du voile qui cachait la vie intérieure de ces déshérités, les souvenirs de l'Archimandrite Spiridon sont la preuve éclatante du fait que l'âme humaine conserve malgré tout et toujours la lumière qui brille même au milieu des ténèbres les plus obscures.

I. K.

G. PAPAMICHAEL, *Μάξιμος ὁ Γραικός, ὁ πρῶτος φωτιστὴς τῶν Ῥωσῶν*, Athen 1951, 654 S. mit Anhang (2 Photographien, 2 Seiten mit Angabe der gedruckten Werke des Maximos).

Mit Maxim Grek (Μάξιμος ὁ Γραικός, Maxime l'Haghiorite, dit le Grec, 1470-1556), dem griechisch-russischen Theologen haben sich schon viele Gelehrten beschäftigt; unter den Herausgebern seiner Schriften sind zu nennen vor allem die Mitglieder der kirchlichen Akademie von Kasan (in 3 Bänden, 1859-1862) und Élie DENISOFF, *Maxime le Grec et l'Occident*, Paris-Louvain 1943 (Besprechung von A. Ammann in OCP IX, 1943, 479-480). Unter den Gelehrten, die sich mit seinem Lebensbild abgefasst haben, verdienen besondere Erwähnung Vladimir IKONNIVOV, *Maxime le Grec et son temps* (in russischer Sprache), 2. Auflage, Kiev 1915; DENISOFF (obengenanntes Werk) und Gregorios PAPAMICHAEL, dessen Buch mir zur Besprechung vorliegt. Wer dieses Werk aufmerksam liest, gewinnt den Eindruck, dass ihr Verfasser mit der Person, den Schriften desselben und dem Schrifttum über ihn sich eingehend beschäftigt hat. Er gibt viele Zitate aus den Schriften des Maximos in griechischer Übersetzung wieder und aus den Urteilen der Gelehrten, sowohl des Morgen- wie des Abendlandes (letztere auch in der ursprünglichen Sprache zitierend). Er geht gründlich auf die Gedanken des Maximos ein in den verschiedenen Zeitabschnitten seines Lebens, fügt ganze Abschnitte ein, in denen er im Abriss die Umwelt oder die Vorgeschichte der auf Maximos einwirkenden Ereignisse oder Geistesbewegungen schildert, um ihn und sein Wirken besser kennzeichnen zu können. Diese methodische Einstellung des Verfassers verdient Lob, wenn auch manche seiner Ausführungen zu ergänzen, teilweise auch zu verbessern sind; so sind z. B. die Urteile, besonders die ideengeschichtlichen,

der Verfasser Papamichael und Denisoff nicht selten einander entgegengesetzt oder sonstwie verschieden. Auch hätte es der Einheit des von Papamichael verfassten Buches genützt, wenn er schon von Anfang an, nicht erst von Seite 398 ab, das Werk des Gelehrten Denisoff hätte kennenlernen und benützen können; so aber gesteht er selber, dass er schon am 24. April 1943 sein Werk (bis S. 397) beendet habe und erst von S. 398 ab die neuen Forschungen verwerten konnte, als der Druck seines Buches schon bis dahin vorgeschritten war. Um so mehr ehrt es ihn, dass er von den überraschenden neuen Ergebnisen Denisoffs unter genauer Angabe seines Gewährsmannes Gebrauch macht und besonders die Identität Maximos = Michael Maximos Trivolis unterstreicht und das Zeugnis des Dominikanerklosters San Marco zu Florenz wiederholt, worin jener als Dominikanernovize erwiesen ist. Zu den geschichtlichen Ausführungen des Verfassers sind noch andere neuere Werke heranzuziehen, die er anscheinend nicht kannte, z. B. über die Kirchengeschichte Russlands Albert M. AMMANN S. I., *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, Wien 1950. Über das Konzil von Florenz, das öfters in dem Buch Papamichaels erwähnt wird, fehlt jeder Hinweis auf die neueren Quellenforschungen katholischer Gelehrten, mit Ausnahme des ersten Bandes von L. MOHLER über Bessarion, Paderborn 1927 (die zwei andern Bände nicht erwähnt) und Adolf ZIEGLER. Wir dürfen nicht erwarten, dass die vielen Werturteile des Verfassers über katholische Glaubenslehren und Einrichtungen von einem andern Standpunkt als dem griechisch-orthodoxen gemacht sind; jedoch zuweilen finden sich bei ihm mit sichtlichem Wohlwollen günstige Urteile des Maximos über das lateinische Mönchtum, das dieser aus eigener Anschauung kennen gelernt hatte, wiedergegeben. Sehr auffallend ist das Urteil, das Papamichael (S. 22) über die Päpste Nikolaus V., Pius II., Julius II. fällt; diese seien nur dem Namen nach Christen gewesen. Es hätte dem Verfasser die Papstgeschichte Ludwigs von Pastor bei den vielen geschichtlichen Schilderungen und Urteilen, die im Buch des Gelehrten Papamichael sich finden, sehr genützt. Sehr gut hat es hingegen der Verfasser verstanden, für seinen Helden Sympathie zu wecken, der tatsächlich ein tragisches Lebensschicksal gehabt hat.

GEORG HOFMANN S. I.

Octavianus BARLEA, *Ex Historia Romena: Ioannes Bob Episcopus Fagarasiensis (1783-1830)*. Im Kommissionsverlag Josef Knecht, Frankfurt-Main, 1948-1951, XXIX+464 pag.

Les évêques roumains de Transilvanie mentionnés pendant les XVI-XVII siècles sont en général de pauvres figures qui se défendent à grand peine contre l'assimilation à la fois calviniste et magyare, et qui soupiraient déjà à l'union avec Rome dès 1651. Après l'Union d'Alba Iulia en 1700, on l'a remarqué, la situation change: les évêques *unis* d'Alba Iulia puis de Fagaras et finalement de Blaj devien-

nent de grandes figures historiques, ascètes, apôtres et patriotes. Le plus grand et le plus malheureux fut Innocent Micu-Klein qui lutta pour l'actuation immédiate des promesses, irréalisables, des Habsbourg pour le relèvement politique et social de son peuple. Après sa mort en exil à Rome, son programme fut mis progressivement et sagement en voie de réalisation par l'ensemble des fondations ecclésiastiques de Blaj - fondée par lui - spécialement, sur le plan culturel, par les trois « coryphées » de l'Ecole Transilvaine, Samuel Micu-Klein, son neveu, Grigorie Şincai et Petru Maior, les trois grands contemporains de l'évêque Ion. Bob.

Cet épiscopat opiniâtre d'un malade qui mit cinquante ans à mourir se trouva habituellement en opposition personelle et en dissentiments avec les dits trois coryphées: c'est dire qu'il jouit d'une réputation limitée dans l'histoire littéraire roumaine.

La thèse latine et l'étude de Părinte Bârlea est donc un travail fort bien venu. L'auteur partage ses sympathies entre les grands maîtres, souvent mal compris par l'évêque, et son héros (si l'on peut dire) qu'il sait présenter d'une manière humaine et qu'il sait expliquer. Une vocation tardive, et maladive, d'un fils de famille noble mais pauvre, qui finit par accéder au sacerdoce — et qui arrive juste à point pour être poussé à la candidature épiscopale au moment des luttes de personnes et d'idées parmi les moines de Blaj — dont Samuel et les Coryphées — et des ambitions nouvelles du jeune clergé séculier, dans la nouvelle atmosphère du Joséphisme qui sera fatale aux moines (pourtant ils ne s'éteindront totalement à Blaj que de nos jours, un siècle après la mort de Bob).

Un tempérament non plus d'apôtre et de lutteur mais d'administrateur économe — « avare » — et tenace, et qui s'intéressera aux écoles moyennes plus qu'à la haute culture; c'est lui qui *fondera* — sens financier inclus — les nouvelles assises de Blaj, la Petite Rome: ce Chapitre — chanoines célibataires et chanonies mariés — qui vers 1848 donnera Timothée Cipariu, le grand philologue de Blaj. Enfin, son long épiscopat marquera une reprise incessante de retours à l'Église Unie dans les paroisses bouleversées par les troubles du XVIII siècle.

Livre honnête. Livre intéressant, et précieux par toute une seconde partie (176 pages) de documents: 235, qu'on aurait pu dédoubler plusieurs fois si l'on avait voulu gonfler les chiffres, tirés pour le plus des archives de Rome. Longs documents par exemple sur les trois coryphées ou signés par eux, ou sur et par les moines de Blaj. Documents latins, italiens, français, comme ce témoignage de Vienne sur la « Révolution » ou jacquerie de 1785 qui parle en italien « delle *silhouettes* dei due capi ribelli, Hora e Gloska »... Précieux enfin par la présentation impeccable de son texte, de ses index et de ses tables.

F. TAILLIEZ S. J.

Iconographica

Josef Myslivec, *Dvě studie z dějin byzantského umění*, Praha 1948, pp. 207 + 47 riproduzioni fuori testo.

Myslivec dedica questo libro ad approfondimento di due temi speciali della pittura bizantina: « *Cristo nella tomba* », (pp. 1-52) e « *Riproduzione della leggenda nell'arte bizantina* » (pp. 53-158).

I. *Cristo nella tomba.*

Nel primo saggio Myslivec esamina l'origine e il significato della immagine di Cristo morto che sta eretto nella tomba. Questa composizione si era molto diffusa in tutta l'Europa occidentale e centrale grazie alle numerose copie di tale immagine di Cristo venerata nella basilica romana di S. Croce in Gerusalemme, alla quale immagine si allacciava la nota leggenda della Messa di S. Gregorio. Questa immagine insieme con quella dell'Addolorata fu una delle espressioni caratteristiche della « devotio moderna » nel periodo precedente la riforma protestante.

Ancora nel secolo scorso numerosi studiosi, specialmente russi, ritenevano, che ambedue le composizioni fossero di origine occidentale e che sarebbero penetrate nell'arte russa soltanto nel sec. XVI tramite gli scritti di Maxim Grek. Perfino Kondakov, il quale aveva scoperto una antica icone di « Cristo nella tomba », la riteneva « unico esemplare dell'originale bizantino delle latine e particolarmente italiane « Pietà » dei secoli XII-XIII », (Kondakov, *Russkaja ikona, II*, Praga 1933, pp. 270, 281). Ma autori più recenti come Millet, Mâle, Peradze, ecc., i quali hanno potuto esaminare monumenti sconosciuti agli studiosi anteriori, conclusero che l'origine di queste composizioni bisogna cercare indubbiamente nell'arte bizantina. Però ancora mancava una monografia particolare che, esaminando possibilmente tutti i monumenti del genere, ci desse un quadro sintetico della questione discussa. Questa lacuna viene colmata proprio dallo studio di Myslivec, il quale sintetizzando, correggendo e completando le ricerche particolari degli autori anteriori, dimostra come la composizione di « Cristo nella tomba » – a pari di quella dell'Addolorata – sorse nell'arte bizantina e da essa poi penetrò nell'arte occidentale.

Difatti le più antiche immagini di « Cristo nella tomba » – una icone georgiana a Gerusalemme, due miniature del Codex Petropolitanus 105 a Leningrado, un affresco della chiesa di Gradac in Jugoslavia –, sono sicuramente opere d'arte bizantina del XII-XIII secolo. Dal secolo XIV in poi l'immagine di « Cristo nella tomba » s'incontra nei numerosi monumenti d'arte bizantino-slava sia nei Balcani sia in Russia. Le prime rappresentazioni di « Cristo nella tomba » nell'arte occidentale sono due miniature – una nel Cod. Mon. lat. 23094 del 1250 ed altra nel Cod. Laurent. Plut. 25 del 1293 ed ambedue

sono copie dei modelli bizantini. Anche « Cristo nella tomba » scolpito da Giovanni Pisano sul pulpito del duomo di Pisa (a. 1303-1311) porta evidenti segni dell'influsso bizantino. Pure le più antiche rappresentazioni conosciute dell'Addolorata del tipo di « Pietà » – un affresco a Nereza (a. 1164), una miniatura del Cod. Vat. Graecus 1156 (sec. XI-XII), un altro affresco nella cappella sepolcrale a Bačka in Bulgaria, – sono anch'esse bizantine. Dall'arte bizantina la « Pietà » passa nell'arte trecentesca italiana, p. e. la « Pietà » del grande crocifisso del Museo civico di Pisa.

Se l'origine della composizione della Pietà trova facilmente la sua spiegazione nelle opere poetico-liturgiche ed omiletiche bizantine del tempo dedicate al culto dell'Addolorata, non è così facile spiegare l'origine ed il significato della composizione di « Cristo nella tomba ». Il punto di partenza iconografico per questa composizione fu probabilmente – sec. l'A. – la rappresentazione della deposizione dalla Croce e precisamente quel tipo delle immagini, sulle quali il corpo di Cristo, – di cui una mano è già liberata e l'altra ancora inchiodata, – è sorretto in posizione verticale da Giuseppe d'Arimatea. Però la composizione esaminata ha un carattere nettamente ideale, perchè il corpo di Cristo, benchè staccato dalla Croce, che si vede in fondo, rimane in posizione verticale senza che sia sorretto da alcun sostegno naturale.

L'A. si domanda quale idea poteva ispirare l'artista a rappresentare Cristo in questa maniera. Non trovandone la spiegazione sufficiente nè nelle opere teologico-mistiche del s. XI-XII, nè nell'entusiasmo per la liberazione del Santo Sepolcro, l'A. si rivolge, – come già per la « Pietà », – ai testi liturgici e precisamente all'Orthros-Mattutino del Sabato Santo, nei cui lunghi inni si piange ed elogia Cristo deposto nella tomba. Poi questa composizione sarebbe divenuta simbolo della vittoria di Cristo sulla morte ed anche simbolo dell'Eucaristia, probabilmente durante i ss. XI-XII, quando a Bisanzio si discutevano alcuni aspetti delle relazioni tra la natura divina ed umana in Cristo. Da Bisanzio passò la composizione di « Cristo nella Tomba » nell'arte occidentale, nella quale però ricevette un nuovo significato nel senso della « devotio moderna », estranea a Bisanzio.

Le conclusioni dell'A. circa le origini bizantine della composizione di « Cristo nella tomba » e della « Pietà » sono ben fondate e dànno una prova di più dell'influsso bizantino sull'arte occidentale. L'A. ha rilevato giustamente, che la composizione di « Cristo nella tomba » è essenzialmente simbolica e che doveva essere ispirata dalla liturgia, la quale è precisamente piena di simboli nei suoi testi e nelle sue cerimonie. Ma alcune conclusioni particolari dell'A. sono discutibili. Prima di tutto l'espressione « Cristo nella tomba » non è molto adatta per designare la composizione esaminata, perchè sui primi monumenti del genere, – come nota lo stesso A., – della tomba non ve n'è traccia alcuna. Neppure pare esatto dire, che si tratti di « Cristo pronto alla sepoltura » (p. 42) e tanto meno di « Cristo già deposto nella tomba » (p. 41), poichè Cristo fu veramente « pronto

per la sepoltura » soltanto quando fu unto ed avvolto nella sindone, l'azioni che seguirono la sua deposizione dalla croce e precedettero la sua sepoltura. Perciò forse più esatta denominazione per questa composizione, – almeno per la sua forma più antica –, sarebbe « Cristo immolato », cioè Cristo che ha compiuto il suo sacrifizio sulla croce. E il sacrifizio cruento di Cristo terminava proprio nel momento quando fu staccato dalla croce, perchè il trafiggimento del suo costato è considerato dai Padri come parte del suo sacrifizio cruento. Dunque se si voleva esprimere l'idea del sacrificio già compiuto, era necessario di rappresentare Cristo staccato dalla croce, giacchè l'immagine di Cristo inchiodato sulla croce esprimeva la sua immolazione in atto. La croce che si vede dietro la figura di Cristo sottolinea l'idea dell'immolazione. Pure la tomba aperta ai piedi di Cristo, che si trova solo sui monumenti posteriori, sembra più rilevare l'idea della reale morte di Cristo che della sua sepoltura, perchè neppure qui Cristo è involto nella sindone. Quanto ad altre posteriori complicazioni della semplice composizione primitiva non sarebbero da escludere le combinazioni colle composizioni del « Pianto » e della « Sepoltura », fatte da qualche pittore tardivo, il quale non comprese bene il significato primitivo di « Cristo nella tomba ».

Quanto alla origine precisa della primitiva composizione di « Cristo nella tomba », non è molto convincente la sua derivazione dall'ufficio dell'Orthros-Mattutino del Sabato Santo. Non si comprende bene, come e perchè il pittore, ispiratosi all'ufficio tutto dedicato alla contemplazione di Cristo deposto nel sepolcro in attesa della risurrezione, avesse poi dipinto Cristo senza sepolcro. La primitiva composizione di « Cristo nella tomba » è già nettamente simbolica, invece nel Mattutino del Sabato Santo si celebra la memoria del fatto storico della sepoltura di Cristo. Perciò ci sembra, che l'ispirazione per la composizione di « Cristo nella tomba » doveva provenire da qualche rito liturgico più simbolico.

Già Millet aveva rilevato che l'immagine di « Cristo nella tomba » si trova spesso in quella parte del santuario dove si compie il rito della Protesi, nelle cui cerimonie il simbolismo della immolazione di Cristo è molto sviluppato. Però Millet non tocca la questione, se all'ornamento del luogo della Protesi fosse usata una immagine già preesistente, o se proprio lo sviluppo del simbolismo liturgico della immolazione di Cristo avesse potuto influire sulla origine stessa della composizione di « Cristo nella tomba ».

L'A. pure nota che l'immagine di « Cristo nella tomba » fu usata anche nel simbolismo eucaristico, però egli ritiene, che ciò sia una applicazione posteriore. Però sarebbe stato molto utile a questo scopo di esaminare più profondamente il simbolismo eucaristico della liturgia bizantina. L'idea fondamentale delle cerimonie e delle preghiere della liturgia è quella, che il sacrifizio eucaristico sia una incruenta e mistica immolazione di Cristo, la quale ripete quella cruenta sulla croce. Una particolare attenzione merita il rito della Protesi, dove il simbolismo dell'immolazione di Cristo è molto sviluppato. L'A. afferma,

che « i tardi liturgisti come Simeone di Salonicco e Nicola Kabasilas non vedevano nel sacrifizio eucaristico sull'altare Cristo-Maestro, che diede la sua vita per la redenzione del mondo, ma il piccolo neonato Cristo. Perciò quelle parti ed arredamenti del tempio, che circondano l'ostia, sono per essi simboli degli oggetti che circondavano Gesù Bambino », (pp. 33-34). L'A. poi riferisce alcune loro spiegazioni in questo senso e nella nota 132 in p. 168 aggiunge: « Ambedue i liturgisti evidentemente hanno già completamente dimenticata la spiegazione della protesi, che diede uno dei più antichi liturgisti Giovanni Nesteuotes ». Da ciò l'A. conclude, che a causa di queste spiegazioni della liturgia non si può supporre, che « per la interpretazione artistica dell'idea eucaristica fosse usata l'immagine di Cristo morto, senza che questa immagine fosse esistita già nel periodo anteriore, nel quale la creò il culto della Passione di Cristo » (p. 34). Le asserzioni così perentorie dell'A. riguardanti i due sopracitati liturgisti non sono ammissibili. È vero, che nelle opere di Simeone di Salonicco e di Nicola Kabasilas si trovano le interpretazioni citate dall'A., ma non è vero che essi abbiano dimenticato quelle dei liturgisti più antichi. Difatti essi ambedue spiegano la protesi anche nel senso degli antichi liturgisti bizantini e precisamente Kabasilas nel c. VIII e IX della sua opera (Migne, PG, 150, col. 390) e il Simeone nel c. 84 e nello stesso c. 85 citato dall'A. (Migne PG, 155, coll. 263-264). Anzi la interpretazione della Protesi nel senso del simbolismo della immolazione di Cristo è considerata da essi primaria e fondamentale, le altre come secondarie. Dunque pure per questi tardi liturgisti bizantini la Protesi conserva pienamente il suo simbolismo di immolazione di Cristo.

Seguendo l'evoluzione storica della Protesi (p. e. Marco Mandalà, *La Protesi della liturgia nel rito bizantino-greco*, Grottaferrata 1935, capp. 2, 5, 6) vediamo che nei sec. XI-XII essa si arricchisce di nuove cerimonie e preghiere, le quali sviluppano precisamente il suo carattere primitivo d'immolazione simbolica di Cristo. I liturgisti del tempo sottolineano questo simbolismo vedendo in ogni cerimonia la ripetizione simbolica di qualche particolare dell'Immolazione cruenta di Cristo sul Calvario.

Dunque l'apparizione dei più antichi monumenti di « Cristo nella tomba » è preceduta dallo sviluppo del simbolismo dell'immolazione di Cristo nella Protesi della liturgia bizantina. Inoltre si deve rilevare, che le più antiche rappresentazioni di « Cristo nella tomba » sono in stretta relazione o colla Messa – immolazione incruenta e simbolica – o colla Crocifissione – immolazione cruenta di Cristo. L'icone georgiana si trova nello « *skeuofylakion* » della chiesa dell'Anastasis a Gerusalemme e secondo le spiegazioni dei liturgisti antichi lo « *skeuofylakion* », dove si compiva allora la Protesi, rappresenta il Golgota. L'icone della basilica di S. Croce in Gerusalemme doveva originariamente trovarsi sull'altare, se ad essa poi si legò la leggenda della « Messa di S. Gregorio ». Le due miniature del Codex Petropolitanus 105 si trovano rispettivamente al v. 35 del cap. 20 del Vangelo di S. Matteo

ed al v. 33 del c. 23 di S. Luca. Questi versetti si riferiscono alla Crocifissione di Cristo e non alla sua sepoltura.

Perciò crediamo, che sarebbe assai utile, se l'A., specialista in materia, riesaminasse la questione della origine e del significato primitivo della composizione di « Cristo nella tomba » in relazione colla evoluzione liturgica ed interpretazione simbolica della Messa bizantina in genere e della sua Protesi in particolare e tenendo conto delle correnti spirituali dalle quali questa evoluzione fu determinata.

II. *Riproduzione della leggenda nell'arte bizantina.*

Questo secondo saggio l'A. dedica ad alcuni problemi della pittura agiografica bizantina. L'A. prima analizza minutamente diversi cicli di pitture che rappresentano la vita di S. Nicola (pp. 55-93) e le vite dei Ss. Apostoli (pp. 149-158). In base ai risultati di quest'analisi e di quella dei cicli rappresentanti la vita di S. Giorgio fatta in un altro saggio (Svatý Jiři ve východokřest'anském umění, in *Byzantinoslavica,* v. V, a. 1933, p. 305-370), l'A. cerca di stabilire i principi fondamentali ai quali s'inspiravano i pittori bizantini dei cicli agiografici. La pittura dei cicli delle vite dei santi ebbe una grande fioritura a Bisanzio dal s. XI al s. XIV parallelamente allo sviluppo della letteratura agiografica. Nella storia d'arte bizantina più volte fu espresso il parere, che i cicli agiografici delle pitture murali ebbero la loro origine dall'imitazione dei manoscritti agiografici illuminati dalle miniature. Però fin'adesso non vi è alcuna prova che tali codici illuminati precedessero cronologicamente i cicli delle pitture murali. Ma vi è ancora un altro problema nel passaggio dalla miniatura alla pittura murale. Nel manoscritto non soltanto l'immagine illustra il testo, ma anche il testo illustra l'immagine stessa. Nel codice non era necessario che le miniature disperse nel testo costituissero da sole un ciclo compatto, perchè il testo continuava a guidare il lettore tra l'una e l'altra immagine. Dunque esse avevano la funzione secondaria, ausiliare. Invece nel ciclo delle pitture le immagini stesse dovevano narrare la storia del santo. Ogni immagine doveva essere comprensibile allo spettatore sia nel suo insieme cioè rappresentare inequivocabilmente un determinato episodio della vita del santo, – sia nei suoi particolari cioè nel precisare la qualità delle persone rappresentate e la funzione di ciascuna di esse nell'azione rappresentata. La seguente immagine doveva in qualche modo continuare la narrazione incominciata dalla prima, altrimenti lo spettatore avrebbe riportato l'impressione non di un ciclo ma di una serie di immagini indipendenti. Per queste ragioni non era possibile di trasferire semplicemente sulla parete o sulla icona le miniature d'un codice. Dunque l'artista doveva prima di tutto scegliere dalla vita del santo tali episodi, quali d'una parte si prestavano ad una rappresentazione artistica e d'altra parte erano sufficienti per narrare la vita del santo. A quali criteri s'ispiravano i pittori bizantini in questa scelta ? Lo scopo dei cicli agiografici dipinti è essenzialmente identico con quello della letteratura

agiografica – cioè la glorificazione del santo e perciò tutti e due portano le note caratteristiche del culto bizantino dei santi. Prima di tutto li caratterizza la medesima solennità ditirambica colla quale e il pittore e lo scrittore accedono alla descrizione della vita del santo. Poi anche la concezione dell'insieme della vita del santo che consiste essenzialmente nel miracoloso, nel soprannaturale. Il santo è il vaso eletto di Dio dall'inizio alla fine della sua vita. Perciò anche la nascita, l'infanzia ed altre vicende naturali della sua vita si trasformano negli avvenimenti miracolosi, nei quali risplende la potenza del santo proveniente dalle grazie soprannaturali e quindi anche esse sono degne di ammirazione del fedele. Poi nella vita di un martire si esalta la sua eroica costanza nella professione della fede e ciò l'artista mette in rilievo accumulando le scene di torture vittoriosamente superate dal martire. Il corso della vita del santo confessore consiste principalmente in una serie di grazie straordinarie, colle quali Dio accompagna la vita ed attività del suo servo e dai miracoli operati dal santo prima e dopo la sua morte. Nella sua predilezione per il miracoloso l artista facilmente supera non soltanto il quadro della narrazione storica, ma anche i limiti del logico e del razionale sconfinando perfino nel favoloso. Nella sua tendenza di sottolineare il miracoloso nella vita del santo l'artista arriva talvolta a vedere ed esprimere il « super naturam » come il « contra naturam ». Qui l'antinaturalismo artistico bizantino coincide con quello gotico. Ambedue non sono una manifestazione della deficienza artistica, ma soltanto una espressione di questa concezione del soprannaturale come antinaturale.

Dunque l'analisi dei cicli di pitture agiografiche bizantine ci scopre un'interessante processo della creazione artistica, piena d'iniziativa e di tendenza all'originalità. I pittori bizantini non seguono meccanicamente la narrazione della biografia del santo, ma spesso servendosi di diverse redazioni della vita del santo ne scelgono da ciascuna gli episodi ritenuti più adatti alla espressione artistica. Neppure i cicli posteriori ripetono semplicemente quelli anteriori, perchè non si trovano cicli identici. Anche se sulle icone russe si ripetono talvolta alcune scene tradizionali, la scelta e la disposizione delle singole scene è sempre diversa. Tutto ciò prova, che anche in questi casi il pittore rifletteva sul suo tema e non si contentava di una riproduzione meccanica di un modello stereotipico.

Queste osservazioni e conclusioni dell'A., ben fondate sull'analisi personale del materiale iconografico, scoprono nuovi aspetti e valori artistici della pittura bizantina. Però l'A. esagera alquanto nel valutare l'originalità dei pittori bizantini, perchè le differenze dei cicli agiografici consistono in gran parte più nelle variazioni e combinazioni dei tipi tradizionali che nella creazione di tipi nuovi. O almeno l'espressione « originalità » bisognerebbe intenderla in un senso alquanto diverso da quello generalmente attribuito a questa parola dai critici dell'arte occidentale anche gotica. Pure l'A. insiste troppo nell'attribuire all'arte bizantina un carattere profondamente antinaturalistico. Invece anche negli stessi cicli agiografici numerose scene, p. e. delle

torture dei martiri, sono non di rado riprodotte con un realismo-naturalismo quasi brutale.

Ambedue i saggi di Myslivec sono corredati di ricchissima bibliografia riferita nelle note. Un indice dei vocaboli liturgici greci, che spiega il loro significato, sarà utile a chi sia meno pratico della liturgìa bizantina, (pp. 185-186). Un riassunto in lingua russa (pp. 193-200) e in inglese (pp. 201-207) rendono il libro accessibile anche ai lettori non famigliari colla lingua ceca. Nelle note sono rimasti incorretti alcuni errori di stampa, p. e.: p. 161, n. 1: Ouvres invece di Œuvres; n. 5: Abesse invece di Abbesse; p. 167, n. 117: roumaine invece di roumain; voie invece di voile; p. 172, n. 169: courantes invece di courants.

Ma in complesso questi due studi di Myslivec, come già altri precedenti, rappresentano un contributo importante alla più profonda comprensione e più adeguata valutazione della pittura bizantina.

GIUSEPPE OLŠR

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Jacob MUYSER, *Face à l'apostolat copte*, Alexandrie 1950; 74 pag.
-- *La Religieuse parmi les Coptes. L'indispensable et l'idéal*, Le Caire 1951, 69 pag.

Dans la première plaquette le P. Jacob Muyser, hégoumène de l'Église copte catholique de Faquous, copte avec et pour les Coptes, peut parler avec l'autorité et la compétence que donne une expérience de trente ans. Avec raison il montre à ceux qui veulent se consacrer entièrement à l'apostolat copte (il ne parle que de ceux-ci) les exigences extrêmement rigoureuses de l'adaptation: connaissance parfaite de l'arabe, sérieuse du copte, celle de la Bible, de l'histoire ecclésiastique. En effet, le but poursuivi par l'apôtre est d'établir le contact avec la masse copte dissidente, au moyen de la prédication, de la presse, de la liturgie, en évitant l'emploi des moyens négatifs, comme sont les vaines discussions, les dévotions étrangères, les conversions individuelles; sur ce dernier point l'auteur s'explique en disant qu'il ne faut pas refuser ces conversions, mais que là n'est pas le but de l'apostolat.

Dans la deuxième brochure, l'auteur distingue opportunément différents degrés selon lesquels les religieuses peuvent se consacrer à l'apostolat copte et dose dans la même mesure les exigences de leur apostolat.

Ces deux écrits fourmillent d'idées justes et de perspectives claires-obscures sur le travail unionistique. Si dans la méthode proposée il y a du neuf, elle ne doit diminuer en rien le respect et l'estime que suscitent ceux qui dans le passé ont travaillé dur avec d'autres visées mais avec un amour de Dieu et des âmes qui les a poussés aux plus grands sacrifices.

Du même auteur signalons deux articles qu'à juste titre il nomme lui-même des essais:

Un premier essai d'étude sur les vraies valeurs de la prière du moine copte et de celle de son Eglise d'après ce que nous possédons actuellement comme sources coptes les plus authentiques. dans *Les Cahiers Carmélitains* (Le Caire), vol. I (1950), p. 84-107.

Quelques indices sur l'existence de la méditation spontanée « non méthodique », dans la première école de spiritualité chrétienne, celle des Pères du désert dans la même revue, vol II (1951), p. 83-114.

A. RAES S. I.

H. Ch. PUECH, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris (1949), 198 pag.

Si tratta di due conferenze tenute dall'autore a Roma nel novembre del 1946. Sulla base delle fonti abbondantemente citate in note viene tracciata la vita di Mani. Vi si fa una critica molto accorta del valore delle « Acta Archelai ». Nel fare poi il quadro della dottrina manichea l'autore ne segnala i tratti caratteristici: religione universale, quindi missionaria, religione del Libro. Il manicheismo è una vera gnosi, una specie di teosofia sincretista. Celebre poi la sua fantastica mitologia che fa capo alla luce e alle tenebre. Lo sviluppo di questa mitologia ha una forte tendenza soteriologica. Il libretto del P. è una ordinata e chiara volgarizzazione di un tema che richiede vasta scienza.

I. O. U.

A. W. ZIEGLER, *Stimmen aus der Völkerwanderung, Eine Auswahl von Texten aus der lateinischen altchristlichen Literatur*, Regensburg 1950, 154 pag.

Libellus hic, valde perspicue editus, praebet selectos textus latinos praesertim Cypriani, Ambrosii, Hieronymi, Augustini, Orosii et aliorum qui aliquomodo coaevam emigrationem populorum testificantur. Opus, quod notis praeliminaribus praeditum est, exercitiis seminaristicis aptissimum videtur.

I. O. U.

Св. Василій В., Аскетичні Бесіди. Персклав Митроп. Андрей Шептицький ЧСВВ, Апостолес 1951, 47 pag.

Recueils de la Société Jean Bodin, IV *Le domaine*, Editions Scaldis, Wetteren 1949, pages 300.

Mélanges Jules Lebreton I, Recherches de science religieuse, Tome XXXIX, Numéros 2-4, Avril-octobre 1951, Paris VIIe-480 pages.

Henry R. T. BRANDRETH, O. G. S., *An Outline Guide to the Study of Eastern Christendom*, London, S. P. C. K., 1951, 34 pages.

Dr. France GRIVEC, univerzitetni profesor, *Žitja Konstantina in Metodija* (pojasnil in prevel Dr. F. G.). Viri – Žitje Konstantina – Žitje Metodija – Pohvala CM – Italska legenda – Frizinški spomeniki. *Universa v Ljubljani Filosofska Fakulteta*, V Ljubljani 1951, 178 pag.

R. A. KLOSTERMANN, *Die slavische Überlieferung der Makariusschriften, Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets- Samhälles Handlingar*, Sjätte Föjden. Ser. A. Band 4. N:o 3. Göteborg, Mitgeteilt am 13. März 1950, 56 pag.

Ioannes Th. PANAGOPULOS, *Περὶ τῶν μικτῶν γάμων ἐν Ἑλλάδι*, Athenai 1938, pag. 129.

— *Μικτοὶ γάμοι μεταξὺ ἑτεροδόξων χριστιανῶν καὶ ἡ τελευταία ἐπ' αὐτῶν Ἑλληνικὴ νομολογία*, Athenai 1940, pag. 23.

— *Τὸ ἀρχιεπισκοπικὸν Ζήτημα*, Athenai 1946, pag. 103.

— *Ἡ σιμωνία κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς καὶ τῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας Νομικὴ καὶ κανονικὴ ἄποψις)*, Athenai 1946, pag. 127.

— *Ἰουλιανὸν-Γρηγοριανὸν Ἡμερολόγιον καὶ οἱ παλαιοημερολογῖται ἐν τῇ αὐτοκεφάλῳ Ἐκκλησίᾳ τῆς Ἑλλάδος, Ἱστορική, κανονικὴ καὶ νομικὴ ἔρευνα*, Athenai 1949, pag. 23.

Pan. I. ZEPOS, (LL. D. Athens), Professor of Civil Law at the University of Thessalonike, *Greek Law*, Three Lectures delivered at Cambridge and Oxford in 1946, Athens 1949, pages 119.

— *Ἡ παράδοσις δι' ἐγγράφου ἐν τῷ βυζαντινῷ καὶ τῷ μεταβυζαντινῷ δικαίῳ*, Ἀνάτυπον ἐκ τοῦ Τόμου ἐπὶ τῇ ἑξηκονταετηρίδι τοῦ Ἁρμενοπούλου, etc., Thessalonike 1951, pag. 199-242.

A. W. ZIEGLER, *Vier bisher nicht veröffentlichte griechische Briefe Isidors von Kijev, Byzantinische Zeitschrift*, München, Sonderdruck aus Band 44/1951, S. 570-577.

— *Die Religion in der Sowjetpolitik, Neues Abendland*, München, 6 (1951) Heft 11, S. 615-625.

Impr. pot.: Romae, 13 dec. 1951. I. O. DE URBINA S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex. Vic. Urb.* - 19 dec. 1951 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. Vic. Ger.

ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9

INDEX VOLUMINIS XVII-1951

1. — LUCUBRATIONES

2. — COMMENTARII BREVIORES

3. — RECENSIONES

Alia scripta ad nos missa